ردمد ٢٠٨١ - ١٦٠٧

آفاق الثقافة والتراث

مجلة فصلية ثقافية تراثية

تصدر عن دائرة البحث العلمي والدراسات بمركز جمعة الماجد للثقافة والتراث

السنة الثالثة عشرة : العدد التاسع والأربعون - صفر ١٤٢٦ هـ - إبريل (نيسان) ٢٠٠٥ م

مخطوط فرائد ملتقى الأبحر

تأليف: إسماعيل بن سنان السيواسي - المتوفى سنة ١٠٤٨ هـ - تاريخ النسخ ١٢٢٢هـ



A Manuscript titled Fra'd Multaqa Al Abhor
Author: Ismail Bin Sinan Al Siwasi, Died in 1048 After Hijra
Handwritten in 1222 A.H.

شروط النشر في المجلة

١ - أن يكون الموضوع المطروق متميّزًا بالجدّة والموضوعية والشمول والإثراء المعرفي، وأن يتناول أحد أمرين:

- قضية ثقافية معاصرة، يعود بحثها بالفائدة على الثقافة العربية والإسلامية، وتسهم في تجاوز المشكلات الثقافية.
- قضية تراثية علمية، تسهم في تنمية الزاد الفكري والمعرفي لدى الإنسان العربي المسلم، وتثري الثقافة العربية والإسلامية بالجديد.

٢ - ألاّ يكون البحث جزءًا من رسالة الماجستير أو الدكتوراه التي أعدّها الباحث، وألاّ يكون قد سبق نشره على أيّ نحوٍ كان، ويشمل ذلك البحوث المقدمة للنشر إلى جهةٍ أخرى، أو تلك التي سبق تقديمها للجامعات أو الندوات العلمية وغيرها، ويثبت ذلك بإقرار بخط الباحث وتوقيعه.

٣ - يجب أن يُراعى في البحوث المتضمنة لنصوصٍ شرعية ضبطها بالشكل مع الدقّة في الكتابة، وعزو الآيات القرآنية، وتخريج الأحاديث النبوية الشريفة.

٤ - يجب أن يكون البحث سليمًا خاليًا من الأخطاء اللغوية والنحوية، مع مراعاة علامات الترقيم المتعارف عليها في الأسلوب العربي، وضبط الكلمات التي تحتاج إلى ضبط.

٥ - يجب اتّباع المنهج العلمي من حيث الإحاطة، والاستقصاء، والاعتماد على المصادر الأصيلة، والإسناد، والتوثيق، والحواشي، والمصادر، والمراجع، وغير ذلك من القواعد المرعية في البحوث العلمية، مع مراعاة أن تكون مراجع كلّ صفحة وحواشيها أسفلها.

٦ - بيان المصادر والمراجع العلمية ومؤلفيها في نهاية كلّ بحث مرتبة ترتيبًا هجائيًّا تبعًا للعنوان مع بيان جهة النشر وتاريخه.

٧ - أن يكون البحث مجموعًا بالحاسوب، أو مرقونًا على الآلة الكاتبة، أو بخطٍ واضح، وأن تكون الكتابة على وجهٍ واحد من الورقة.

٨ - على الباحث أن يرفق ببحثه نبذة مختصرة عن حياته العلميّة مبيّنًا، اسمه الثلاثي ودرجته العلمية، ووظيفته، ومكان عمله من قسمٍ وكلية وجامعة، إضافةً إلى عنوانه وصورة شخصية ملونة حديثة.

٩ - يمكن أن يكون البحث تحقيقًا لمخطوطة تراثية، وفي هذه الحالة تتبع القواعد العلمية المعروفة في تحقيق التراث، وترفق بالبحث صور من نسخ المخطوط المحقّق الخطّية المعتمدة في التحقيق.

١٠ - أن لا يقلّ البحث عن خمس عشرة صفحة، ولا يزيد عن ثلاثين.

ملاحظات

١ - ترتيب البحوث في المجلة يخضع لاعتبارات فنية.

٢ - لا تُرد البحوث المرسلة إلى المجلة إلى أصحابها، سواء نشرت أو لم تنشر.

٣ - لا يجوز للباحث أن يطلب عدم نشر بحثه بعد عرضه على هيئة تحرير المجلة إلاّ لأسباب تقتنع بها هيئة التحرير، وذلك قبل إشعاره بقبول بحثه للنشر.

٤ - تستبعد المجلة أيّ بحثٍ مخالف للشروط المذكورة.

٥ - تدفع المجلة مكافآت مقابل البحوث المنشورة، أو مراجعات الكتب، أو أيّ أعمال فكرية.

٦ - يعطى الباحث نسختين من المجلة.



مركـــز جمعـة المــاجـد للثقـــافة والتـــراث

Juma Al Majed Center for Culture and Heritage

السلام عليكم و رحمة الله و بركاته، و بعد،

فإنه يسرنا أن نبعث إليكم بنسخة من العدد (٤٩) من مجلة آفاق الثقافة و التراث.

راجين التفضل بإرسال إشعار التسلم المرفق بالمجلة إلينا.

مع خالص شكرنا و تقديرنا لحسن تعاونكم معنا

و تفضلوا فائق الاحترام و التقدير

Dear Sir ;

Attached is one copy of Afaq Al-Thaqafa wa Al- Turath magazine, issue No (49). Please send back the enclosed receipt of Acknowledgment after filling in the required infomation.

Thank you for your kind cooperation

We remain

Gift ☐ إهداء

Exchange ☐ تبادل

Subscription ☐ اشتراك

قسيمة اشتراك

Subscription Order Form

سنة One Year ☐ أكثر من سنة More Than One Year ☐ عدد السنوات # of Years ☐

للأعداد : .... Issues # عدد النسخ : .... # of Copies:

ابتداء من تاريخ : .... Subscriptin Date :

شيك Check ☐ حوالة مصرفية Bank Draft ☐ حوالة بريدية Postal Draft ☐

التاريخ : .... Date : التوقيع : .... Signature :

إشعار بالتسلم

Acknowledgement of Receipt

Name : .... : الاسم الكامل

Institution .... : المؤسسة

Address .... : العنوان

P.O. Box : .... : صندوق البريد

No. of Copies: ☐ : عدد النسخ   Issues No.: ☐ : العدد

Subscription ☐ اشتراك   Exchange ☐ تبادل   Gift ☐ إهداء

Signature : .... : التوقيع   Date : .... : التاريخ



آفاق الثقافة والتراث

مجلة فصلية ثقافية تراثية

تصدر عن قسم الدراسات والمجلة

بمركز جمعة الماجد للثقافة والتراث

دبي - ص.ب. ٥٥١٥٦

هاتف ٢٦٢٤٩٩٩ ٤ ٩٧١+

فاكس ٢٦٩٦٩٥٠ ٤ ٩٧١+

دولة الإمارات العربية المتحدة

السنة الثالثة عشرة : العدد التاسع والأربعون - صفر ١٤٢٦ هـ - إبريل (نيسان) ٢٠٠٥ م

رقم التسجيل الدولي للمجلة

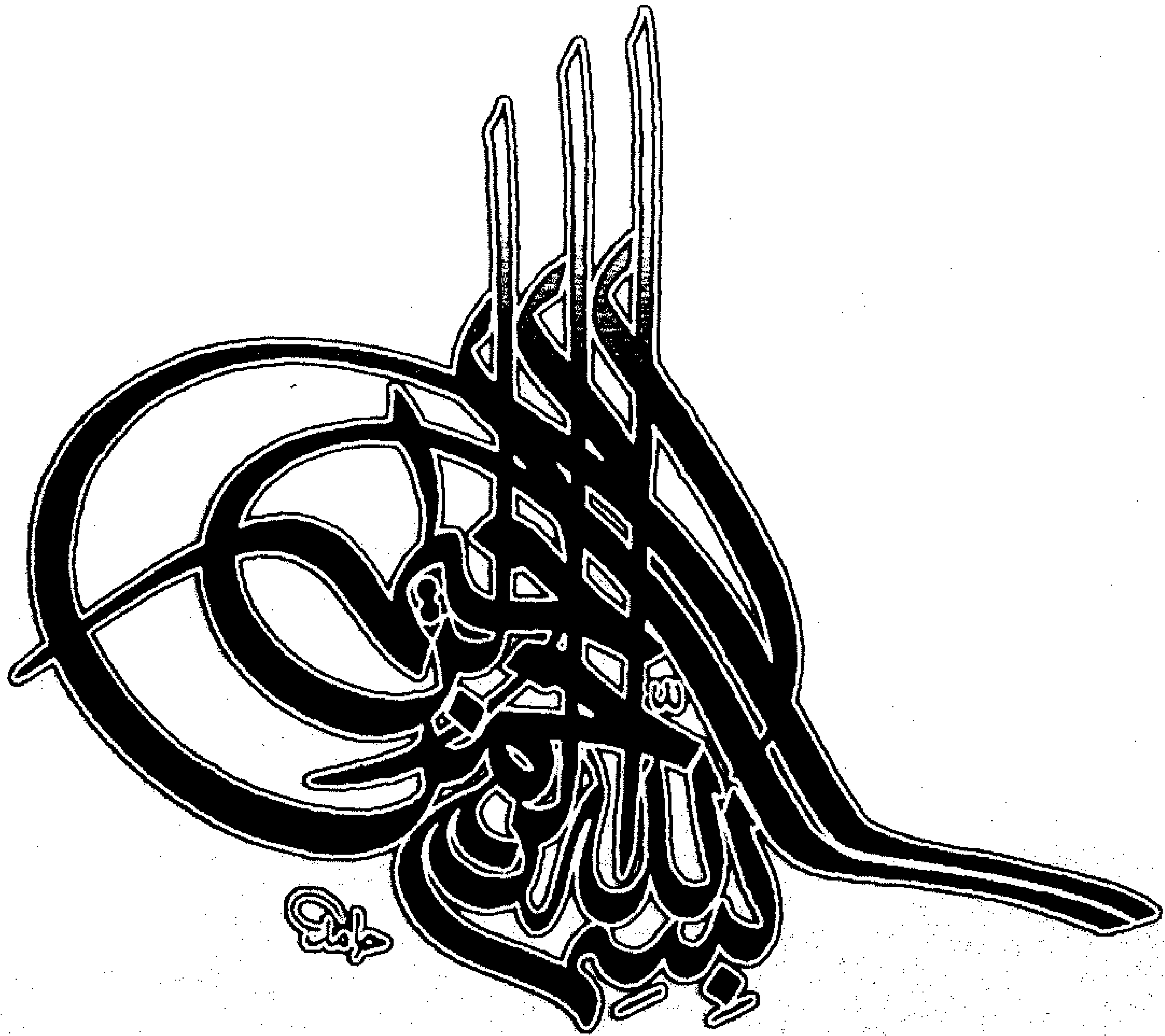
ردمد ٢٠٨١ - ١٦٠٧

المجلة مسجلة في دليل
أولريخ الدولي للدوريات
تحت رقم ٣٤٩٣٧٨

الاشتراك السنوي	داخل الإمارات	خارج الإمارات
المؤسسات	١٠٠ درهم	١٥٠ درهماً
الأفراد	٧٠ درهماً	١٠٠ درهماً
الطلاب	٤٠ درهماً	٧٥ درهماً

يخضع ترتيب المقالات لأمور فنية

الفهـــــرس



الفرصة الضائعة... هل تعود يوماً؟

لقد كان العالم قبل عشرين عامًا يعيش حربًا باردة مقيتة، بلغت أقصى درجاتها، عندما بلغ هاجس التخوّف لدى السوفييت من هجوم نووي غربي وشيك عليهم أقصى درجاته؛ حيث كاد هؤلاء أن يرتكبوا حماقة تاريخيّة، عندما فكروا في قرار هجوم نووي وقائي على الغرب.

لقد كان أقطاب العالم من الغرب والشرق يومها مأسوري الفكر والتفكير بتلك الحرب، مسخرين لها كامل طاقاتهم ومهاراتهم ومواردهم الماليّة المتنوعة، وكان الصراع محمومًا في استقطاب الدول إلى هذا القطب ذاك، وربما أفادت دولٌ كثيرة امتيازات عديدة، ما كان لها أن تفيدها لولا الحرب الباردة، إما لموقعها الاستراتيجي والجغرافي، وإما لقدراتها الاقتصادية وولائها الإيديولوجي والفكري.

في هذه الحقبة كان لدول العالم الثالث والنامي فسحة في أمرها، وهامش كبير للمناورة؛ فمن كان منها عدوه شرقيًا كان هواه غربيًا والعكس صحيح، بل إنّ بعض الدول قد أفادت من دعم تكنولوجي وتقني مكّنها من تطوير قدراتها العسكرية التقليدية والتكتيكية والاستراتيجية، لا لشيء إلا لأنّ تلك الدول قد تزيد في مساحة نفوذ أحد القطبين.

لقد كانت تلك الحقبة فرصة تاريخيّة عظيمة للعالم العربي والإسلامي لأن يحدث نقلة نوعية في جميع نواحي حياته السياسية والثقافية والاقتصادية والعسكرية، وكان يرى مكانه أن يفعل الكثير في تلك الغفلة العالمية، وبخاصة أن الله حباه كثيرًا من المزايا يحسد عليها، من أرض وثروات وطاقات بشرية مبدعة وخلاقة.

نعم كانت فرصة ثمينة، كان بإمكان العالم العربي أن يفعل فيها الكثير. كان من الممكن أن يبني فيها الشخصيّة الوطنية المخلصة، التي لا يغير تبدل الظروف والأحوال في ولائها لدينها ووطنها وأمتها. كان من الممكن أن تؤسس قواعد ثقافية صلبة ومكينة، لا تؤثر فيها الإيديولوجيات. كان من الممكن أن تبني اقتصادًا راسخًا قادرًا على مقاومة التقلبات. كان من الممكن أن تبني مجتمعًا واعيًا مترابطًا متماسكًا لا تفككه الأهواء ولا الصراعات. كان من الممكن

أن تؤسس منظومة تعليمية مكينة ثابتة الأصل، لا كالشجرة التي اجتثت من فوق الأرض مالها من قرار. كان من الممكن أن تنشد منظومة دفاعيّة وعسكرية تكسبها المهابة في عين عدوها، ويحسب لها في الأمور حسابًا.

مضت الأيام والسنون ولم يقع شيء من هذا، وضاعت معها الفرصة التي قد لا تتكرر إلا أن يشاء الله.

كيف يعيد التاريخ نفسه، وقد استقر العالم على قطب واحد وقوة واحدة، هي الحارس والحرس، وهي الخصم والحكم، وبخاصة بعد أن تخلصت من عدوّها التقليدي إلى غير رجعة، وقد تفرغت لما تعدّه حرية وديمقراطية وحقوق إنسان نظامًا عالميًّا جديدًا، يجب على الجميع الانخراط فيه.

لقد تنفس صبح العهد الجديد، والعالم العربي لا يملك شيئًا يدافع به عن نفسه، وأصبح هو المستهدف الأول والآخر.

فراح الآخر يمعن في إملاءاته وتدخلاته، ويعلنها صراحة أنه يريد إعادة تشكيل الشخصية الإسلامية وصياغة ثقافتها.

وبناء عليه لا نستغرب إطلاقًا إذا أعلن يومًا في زاوية ما من العالم العربي أنه طُلب من الناس تغيير أسمائهم بما يتناسب وثقافة العالم الجديد.

والله الحافظ من كل سوء

مديـر التحرير

الدكتور عزّ الدين بن زغيبة

نظرية الاجتهاد
عند الإمام الشاطبي

د. فريـدة زوزو
الجامعة الإسلامية العالمية - ماليزيا

مقالات

بسم الله الرحمن الرحيم، والحمد لله رب العالمين، حمدًا كثيرًا طيبًا مباركًا فيه، يليق بجلاله عزّ وجلّ، وأفضل الصلاة وأزكى السلام على النبي الأمين، الذي أرسله الله بالهدى ودين الحق، فبيّن قصد الحق من الخلق، وتركنا على المحجة البيضاء، ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك أو مبتدع، والسلام على آله الأطهار الطيبين، وصحبة الأكرمين، وعلى من تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد؛

إنّ مما يحفظ هذا الدين غضًّا طريًّا، وما يجعل هذه الشريعة السمحة حاكمة ومستوعبة لما يجد من نوازل، وما يطرأ من وقائع، هو الاجتهاد.

فإنه من أهم الوسائل لتحقيق مراد الحق من الخلق، وإخراج المكلف من داعية هواه إلى هدى الرحمن، ومقاصد الشارع الحكيم، وجعله عبدًا لله اختيارًا كما هو عبدٌ لله اضطرارًا.

ورغبة مني في تأمل نظر العلماء في هذا الأصل العظيم - الاجتهاد - الذي يضمن حيويّة الأمّة والتزامها بأمر كتاب ربها وسنّة رسوله، كما يضمن معايشتها واقعها بتقلباته؛ رأيت أن أتناول مساهمة واحد من علماء الأمة في هذا الموضوع، واخترت لذلك الإمام الشاطبي، عليه رحمة الله، وعنونت بحثي بعنوان: «نظرية الاجتهاد عند الإمام الشاطبي».

وأما أسباب اختيار الإمام الشاطبي بالدراسة؛ فلأنه نبّه إلى أهمية وسائل تنزيل أحكام الله وأوامره واقعًا أولاً، وإشارته لأهم العلوم التي يحتاج إليها الفقيه للغرض السابق الذكر نفسه، وهو مما يعدّ سبقًا في تاريخ الدراسات الإسلامية بالدعوة إلى تقليص شروط الاجتهاد، وهي الدعوة التي تثار هذه الأيام في سياق دعاوى تجديد أصول الفقه والمنهج الأصولي خصوصًا.

وفي هذا البحث سيكون حديثي عن أقسام الاجتهاد، وشروطه عند الشاطبي رحمه الله،

وذلك بحسب التقسيمات المتعددّة التي من خلالها قسم الشاطبي الاجتهاد، والتي على ضوئها حدّد شروطه.

١- تعريف الاجتهاد قبل الشاطبي.

التعريف اللغوي:

الاجتهاد في اللغة: مأخوذ من المصدر، الجهد، وهو بضم الجيم وفتحها، فالجهد بالضم هو المشقة، وبالفتح هو الطاقة.

قال الأزهري: الجهد بلوغك غاية الأمر لا تألو على الجهد فيه، فالاجتهاد والتجاهد: بذل الوسع، والمجهود بذل الوسع في طلب الأمر[١]، وإليه يذهب الفيروز آبادي بقوله: الجهد هو الطاقة، والتجاهد بذل الوسع كالاجتهاد[٢]. فلا نقول اجتهد في حمل نواة أو كتاب، بل اجتهد في حمل الرحى.

وقد وردت كلمة الجهد بالضم والفتح في القرآن الكريم في ثلاثة مواضع؛ في قوله تعالى: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ أَمَرْتَهُمْ لَيَخْرُجُنَّ﴾[٣]، وقوله تعالى: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَهُمْ نَذِيرٌ لَيَكُونُنَّ أَهْدَى مِنْ إِحْدَى الْأُمَمِ﴾[٤]، وقوله: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ﴾[٥].

وكلمة الجهد في كل المواضع دالة على المعنى نفسه الذي هو بذل الوسع والطاقة.

تعريف الاجتهاد عند الأصوليين:

أما عند الأصوليين فقد تعدّدت تعريفات الاجتهاد بتعدد الأصوليين أنفسهم، وإن كانت في أغلب الأحيان اختلافات في الألفاظ اللغويّة والعبارات، وهو ما سنلاحظه من خلال استعراض جملة من التعريفات:

- تعريف الإمام أبي حامد الغزالي: يرى الغزالي أنّ الاجتهاد:«بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة، والاجتهاد التام أن يبذل الوسع في الطلب؛ بحيث يحس من نفسه بالعجز عن مزيد طلب»[٦].

- تعريف القاضي البيضاوي:

أما الإمام البيضاوي فعرفه بأنه:«استفراغ الجهد في درك الأحكام الشرعية»[٧].

- تعريف ابن قدامة المقدسي:

يرى ابن قدامة أنه: «بذل الجهد في العلم بأحكام الشرع»[٨].

- تعريف الآمدي:

«استفراغ الوسع في الظن بشيء من الأحكام الشرعيّة على وجه يحسّ من النفس العجز عن المزيد عليه»[٩].

وهو تعريف يشبه تعريف الغزالي السابق، الذي أخذ به صاحب كشف الأسرار[١٠].

هذه بعض التعريفات للاجتهاد، شملت بعضًا من المذاهب الفقهية؛ وإن اختلفت هذه الأخيرة فإنّ تعريفاتهم متشابهة، فقد اتفقوا على أن:

١- عملية الاجتهاد من اختصاص المجتهد المسلم البالغ المستوفي لشروط هذه العملية؛ وذلك من خلال الكلمة التي اتفقوا على بدء التعريف بها، وهي «البذل أو الاستفراغ».

٢- الغرض المطلوب من هذه العملية هو: استفراغ كل الجهد، وبذل كل الوسع؛ لتحقيق العلم أو الظن بالحكم؛ لأنّ أغلب الأحكام الشرعيّة ظنيّة.

٣- استفراغ الجهد في الحكم الشرعي، لا في الأحكام الحسيّة واللغويّة والاعتقاديّة؛ فهي لا تحصل بطريق الاجتهاد.

في ضوء هذه المجموعة من التعريفات، نتطرق الآن إلى ما أسهم به الشاطبي في هذا الصدد.

٢- تعريف الشاطبي للاجتهاد:

يرى الشاطبي أنّ الاجتهاد: «هو استفراغ الوسع في تحصيل العلم أو الظن بالحكم»(١١). غير أنّ ما ينبغي تأكيده أنّ الإمام الشاطبي لم يولِ عناية كبيرة لتعريف الاجتهاد، وإنما نجد تعريفه له جاء في ثنايا كلامه عن أقسام الاجتهاد وأنواعه.

والذي بدا لي من ذلك - والله أعلم - أنّ الإمام الشاطبي في تعريفه للاجتهاد لم يخرج عن تعريف غيره من الأصوليين السابقين له، والسبب في ذلك أنه كان بصدد الحديث عن تقسيم الاجتهاد، وتنوعه إلى ما يحتاج فيه إلى اللغة، وما لا يحتاج، وما يحتاج فيه إلى المقاصد، ومالا يحتاج، وما توصّل إليه من تركيز الشروط في شرطين كما سنرى.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى كان اهتمامه بكيفية توظيف الاجتهاد واستثماره في استنباط الأحكام من مداركها الشرعيّة، وكيفيّة تنزيلها وإيقاعها محالّها، ولذلك اعتنى بتقسيمه، وهذا ما نتبيّنه في الفقرات الآتية.

٣- أقسام الاجتهاد عند الإمام الشاطبي:

قسم الشاطبي الاجتهاد على عدّة أقسام، وذلك لأمرين اثنين، أحدهما باعتبار الحاجة إليه، والثاني باعتبار الشارع له.

١- أقسام الاجتهاد بحسب الحاجة إليه:

أ- الاجتهاد الذي لا ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف.

ب- الاجتهاد الذي يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا(١٢).

كما أنّ لكل قسم من الأقسام السابقة أقسام وأضرب هي كما يأتي:

أ- الاجتهاد الذي لا يمكن أن ينقطع (تحقيق المناط):

وهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط فقط، حيث يقول: «فهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط»(١٣)؛ وحصر هذا النوع في هذا الضرب هو الذي لاخلاف بين الأمة في قبوله؛ قال به الشاطبي، وقبله قال به الإمام الغزالي أيضًا(١٤).

وتأكيد عدم وجود الخلاف فيه تأتى للعلماء من حقيقته وماهيته؛ فتحقيق المناط عند الشاطبي «أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي، لكن يبقى النظر في تعيين محله»(١٥). فهذا النوع لا يتعلق باستنباط الحكم من مدركه الشرعي ودليله، بل إنّ ماهيته تكمن في تطبيق الحكم المستنبط على المحل المُراد النظر فيه أو تنزيله عليه.

وإنّ هذا النوع، قبل أن يصبح ضربًا من أضرب الاجتهاد، كان التعامل معه عند الأصوليين ضيِّقًا جدًّا، ومحصورًا في مبحث العلّة في باب القياس، في مطلب مسالك الكشف عن العلّة.

ومناط الحكم عند الأصوليين هو نفسه العلّة؛ حيث يقول الإمام الغزالي: «إنّا نعني بالعلّة في الشرعيّات مناط الحكم؛ أي ما أضاف الشرع الحكم إليه، وناطه به، ونصبه علامة عليه»(١٦).

والذي نلحظه أن الإمام الغزالي سبق الإمام الشاطبي في وجوب الاجتهاد بتحقيق مناطات الأحكام؛ إذ يؤكد الغزالي بقوله: «أما الاجتهاد في تحقيق مناط الحكم فلا نعرف خلافًا بين الأمة في جوازه»(١٧)؛ إلا أنّه كغيره من الأصوليين حصر هذا النوع من الاجتهاد في «مجاري الاجتهاد بالعلل»(١٨)، ولم ترتق به إلى جعله مبدأً عامًّا، أو قسمًا من أقسام الاجتهاد الكلّي، كما فعل بعده الإمام الشاطبي؛ وهنا تبدو الاستفادة الشاطبيّة من الإمام الغزالي واضحة. ولا يمكن إنكارها. بل ذهب بعض الباحثين إلى تأكيدها، حيث يقول الأستاذ الريسوني: «أما استفادة الشاطبي من الغزالي، فهي واضحة صريحة، تنطق بها عشرات

الشواهد، في «الموافقات» و«الاعتصام»... مما تبناه الشاطبي وبنى عليه»[١٩].

ولنرجع الآن إلى الإمام الشاطبي في توضيحه وتفسيره لهذا النوع، وبيان أهميته.

- **ففي بيان حجية العمل به:** يقول الشاطبي: «ويكفيك من ذلك أنّ الشريعة لم تنصّ على حكم كل جزئيّة على حدتها، وإنما أتت بأمور كليّة، وعبارات مطلقة، تتناول أعدادًا لا تنحصر، ومع ذلك فلكل معين خصوصيّة ليست في غيره، ولو في نفس التعيين»[٢٠].

فتحقيق المناط يمتدّ بامتداد زمن التكليف، ومنه يبرز دوره في تنزيل أحكام الشريعة على أفعال المكلفين، لكل عصر، وكل زمان؛ فيقول: «ولو فرض ارتفاع هذا الاجتهاد لم تتنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن»[٢١].

فأحكام الشريعة جاءت متضمَّنة في قواعد عامة، وأخرى مفصّلة، وفي آيات مجملة، وأخرى مخصَّصة، وبعضها عام اللفظ؛ وأما أفعال المكلفين ونوازلهم فهي كثيرة، ومتغيّرة من شخص لآخر، ومن بيئة لبيئة، ومن زمان لزمان، الأمر الذي يتطلب اجتهادًا ونظرًا دائمين؛ لإعطاء كل فعل وكل نازلة الحكم المنوط به، حتى لا تتنزل أحكام الشريعة تنزيلاً آليًّا يناقض كليّات الشريعة وقواعدها العامّة بجلب المصالح ودرء المفاسد المبتغاة من إيقاع الأحكام محالَّها.

وحتى لو كان المناط معيّنًا، ومع ذلك فلكل معين خصوصيّة ليست في غيره، ولو في نفس التعيين[٢٢]؛ لأنّ كل صورة من صوره النازلة نازلة مستأنفة في نفسها، لم يتقدم لها نظير، وإن تقدّم لما في نفس الأمر فلم يتقدم لنا، فلا بد من النظر فيها بالاجتهاد[٢٣].

وهذا العمل في تحقيق المناط لابد منه «لكل ناظر، وحاكم، ومفتٍ، بل بالنسبة إلى كل مكلّف في نفسه»[٢٤]، ولبيان أوجه الحاجة إلى تحقيق المناط نتأمل بعض الأمثلة التي ضربها الشاطبي.

١- نظر الحاكم واجتهاده:

يضرب الشاطبي لهذه المسألة مثالاً فيقول: «كمن أوصى بماله للفقراء، فلا شك أنّ من الناس من لا شيء له، فيتحقق فيه اسم الفقر، فهو من أهل الوصيّة، ومنهم من لا حاجة به ولا فقر، وإن لم يملك نصابًا. وبينهما وسائط، كالرجل يكون له الشيء، ولا سعة له، فينظر فيه: هل الغالب عليه حكم الفقر أو حكم الغنى؟»[٢٥].

فهنا يكمن دور الحاكم في تحقيق مناط هذه النازلة، في النظر والكشف عن مراتب الفقر؛ ليتحقق مقصود الوصيّة والموصي.

٢- نظر القاضي واجتهاده:

للتبسيط ضرب الشاطبي مثالاً معلومًا عند الفقهاء، لكن ذهب نظره فيه إلى ما يحقق مقصوده، فقال: «ومن القواعد القضائية «البيّنة على المدعي واليمين على من أنكر»، فالقاضي لا يمكنه الحكم في الواقعة - بل لا يمكنه توجيه الحجاج، ولا طلب الخصوم بما عليهم - إلا بعد فهم المدعى عليه، وهو أصل القضاء، ولا يتعين ذلك إلا بنظر واجتهاد ورد الدعاوى إلى الأدلّة، وهو تحقيق المناط بعينه»[٢٦].

٣- نظر المكلف نفسه واجتهاده:

يذهب الإمام الشاطبي إلى أنّ المكلف نفسه أيضًا لا بد له من النظر والاجتهاد في بعض الأمور التي تختص بنظره وحده، فلا تتحقق إلا بنظره، ومن ذلك، قال الشاطبي: «فإنّ العامي إذا سمع في الفقه أنّ الزيادة الفعليّة في الصلاة سهوا من غير جنس أفعال الصلاة إن كانت يسيرة فمغتفرة، وإن كانت كثيرة فلا. فوقعت له في صلاته زيادة، فلا بد

له من النظر فيها حتى يردّها إلى أحد القسمين، ولا يكون ذلك إلا باجتهاد ونظر. فإذا تعين له قسمها تحقق له مناط الحكم، فأجراه عليه، وكذلك سائر تكليفاته»[٢٧].

ب - الاجتهاد الذي يمكن أن ينقطع:

وضع الإمام الشاطبي للاجتهاد الذي يمكن أن ينقطع أقسامًا ثلاثة؛ هي كما يأتي:

١- تنقيح المناط:

لم يعطِ الإمام الشاطبي لهذا النوع تعريفًا؛ بل وضح ماهيته وكنهه، فقال: «وذلك أن يكون الوصف المعتبر في الحكم مذكورًا مع غيره في النص، فينقح بالاجتهاد، حتى يميّز ما هو معتبر مما هو ملغى»[٢٨].

والذي نلحظه بعد هذا أنّ الشاطبي لم يهتم بضرب أمثلة عليه، أو تفصيل القول فيه؛ واقتصر على قول: «وإنما هو راجع إلى تأويل الظواهر، وهو مبسوط في كتب الأصول..»[٢٩].

ينتهي كلام الشاطبي عند هذا الحد في هذا النوع دون بسط قول، وهو الأمر الذي يدع مجالاً لأسئلة كثيرة تطرح هنا:

فلماذا لم يبسط الإمام الشاطبي القول في هذا النوع؟

وهل هذا دأبه مع الأنواع الأخرى؟

ومع أن المعلوم أنّ تنقيح المناط حظي بدراسة وافية ومفصّلة من قبل الأصوليين، لكن في مبحث العلّة من باب القياس، فلمَ عدّه الشاطبي نوعًا من أنواع الاجتهاد؟

الجواب:

تنقيح المناط كما عرفه الإمام الغزالي: «أن يضيف الشارع الحكم إلى سبب ينوط به وتقترن به أوصاف لا مدخل لها في الإضافة، فيجب حذفها عن درجة الاعتبار حتى يتسع الحكم»[٣٠].

والمثال المشهور عند الأصوليين في هذا النوع استخراج العلّة للكفارة من تقرير المصطفى ﷺ لها في مثال الأعرابي الذي جامع زوجته في نهار رمضان.

فالحكم في هذا المثال نجده متعلقًا:

- بمن وقع منه الجماع، وهو الأعرابي.
- ومن وقع عليه، وهو الزوجة.
- ونفس الجماع.
- وزمان الوقوع، وهو نهار رمضان.

فتنقيح المناط هنا بحذف ما علم أنه لا دخل له في التأثير، وإناطة الحكم بما له تأثير في الحكم، ولذلك الحكم غير متعلق بالأعرابي نفسه؛ لأنّ المسألة قد تقع من أعرابي آخر، ومن عربي أو أعجمي... الخ.

وغير متعلق بزوجة الأعرابي نفسها، فقد يقع بأمته، أو امرأة مزنيّ بها، وهو الأشد.

والحكم أيضًا لا يتعلق بخصوص رمضان هذا، بل بأي رمضان، وبأي يوم في أي رمضان.

فبقي وصف واحد، وهو نفس الجماع، وهو الأمر المتعلق به الحكم دون غيره من الأوصاف.

وهذا النوع من الاجتهاد عُرف في عهده ﷺ، وعُرف عند الصحابة رضوان الله عليهم؛ وعند الفقهاء رحمة الله عليهم؛ بحذف عدّة أوصاف غير معتبرة في الحكم والمسألة؛ ليناط الحكم بوصف واحد معتبر مطرد؛ وهو الأمر الذي يمكن أن يكتمل النظر فيه بالوصف المطرد، ودون الحاجة إلى النظر دومًا في الأوصاف نفسها.

٢- تخريج المناط:

«وهو راجع إلى النص الدال على الحكم، لم يتعرض للمناط، فكأنه أخرج بالبحث، وهو

مقالات

الاجتهاد القياسي... وهو معلوم»[٣١]؛ حيث يتعرف الوصف الذي يصلح علّة إذا لم يكن للعلّة من بيان آخر، وهذا أساس من أسس الاجتهاد بالقياس.

وفي تعريف قريب من تعريف الشاطبي يقول الدهلوي: «تخريج المناط بوجه عام يرجع إلى مقصد ظهر اعتباره أو اعتبار نظيره في نظير المسألة، وليس في الأمر جزاف، فيجب أن يبحث عن المقادير لم عُينت دون نظائرها، وعن مخصصات العموم لم استُثنيت، لفقد المقصد أو لمانع يرجح عند التعارض»[٣٢].

فالمجتهد يتصفح الجزئيات المبثوثة في الخطاب الشرعي، ويستقرئ منها المعاني التي تشترك فيها هذه الجزئيات؛ ليصل إلى استخراج كليات وقواعد عامة مطردة في الأحكام؛ ليستطيع الأصوليون بذلك تغطية الكثير من النوازل والمستجدات، التي ليس لها أحكام خاصة بها.

وعند استخراج هذه الكليات العامة والمعاني المطردة، «لم يفتقر المجتهد بعد ذلك إلى دليل خاص على خصوص نازلة تعنّ، بل يحكم عليها، وإن كانت خاصّة، بالدخول تحت عموم المعنى المستقرئ من غير اعتبار بقياس أو غيره»[٣٣].

ومن هنا يتبيّن لنا لماذا عدّ الإمام الشاطبي تخريج المناط من أنواع الاجتهاد، التي يمكن أن تنقطع قبل انقطاع أصل التكليف، ونضرب هنا مثالاً من أمثلة كثيرة ضربها الشاطبي في هذا الشأن، ومنها المثال الذي يتعلق برفع الحرج، فقال: «إذا فرضنا أن رفع الحرج في الدين مثلاً مفقود فيه صيغة عموم، فإنا نستفيده من نوازل متعدّدة خاصّة، مختلفة الجهات، متفقة في أصل رفع الحرج؛ كما إذا وجدنا التيمم شرع عند مشقة طلب الماء، والصلاة قاعدًا عند مشقة طلب القيام، والقصر والفطر في السفر، والجمع بين الصلاتين في السفر والمرض والمطر، والنطق بكلمة الكفر عند مشقة القتل والتأليم، وإباحة الميتة وغيرها عند خوف التلف الذي هو أعظم المشقّات، والصلاة إلى أيّ جهة... إلى جزئيات كثيرة جدًّا يحصل من مجموعها قصد الشارع لرفع الحرج، فإنا نحكم بمطلق رفع الحرج في الأبواب كلها، عملا بالاستقراء؛ فكأنه عموم لفظي»[٣٤].

٣- تحقيق المناط الخاص:

أما تحقيق المناط الخاص فهو «ما يرجع إلى تحقيق مناط فيما تحقق مناط حكمه»[٣٥]. وهو عبارة عن «نظر في كل مكلف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفيّة، بحيث يتعرف منه مداخل الشيطان، ومداخل الهوى، والحظوظ العاجلة، حتى يلقيها هذا المجتهد على ذلك المكلف مقيدة بقيود التحرز من تلك المداخل»[٣٦]. فهذا وجه من وجوه النظر.

ومن وجه آخر تحقيق المناط الخاص هو: «النظر فيما يصلح بكل مكلف في نفسه، بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص؛ إذ النفوس ليست في قبول الأعمال على وزان واحد»[٣٧].

وإنّ هذا النوع متعلق بتحقيق المناطات في أفراد عينية كثيرة من الأفعال أو الفاعلين، أو الأحداث؛ فإن النظر هنا هو من حيث ذاتها المعينة بها؛ ثم من جهة اعتبار حالات الزمان، والمكان المتعلق بها.

فتحقيق المناط هنا يُبتدأ بالنظر في ذاتها، ثم النظر في مكان كل مكلف وزمانه وحاله.

أمثلة:

ويضرب الإمام الشاطبي لهذا النوع من الاجتهاد الكثير من الأمثلة، هي في الوقت نفسه دلائل، ومستند شرعي على حجية هذا النوع من لدن أقوال المصطفى ﷺ.

١- من ذلك أن الرسول ﷺ سئل في أوقات

مختلفة عن أفضل الأعمال، وخير الأعمال، وعرّف بذلك في بعض الأوقات من غير سؤال، فأجاب بأجوبة مختلفة، وذلك لاعتبارات متعدّدة حسب ما عرفنا سابقًا.

ففي الصحيح أنه ﷺ «سئل أيُّ الأعمال أفضل ؟ قال: إيمان بالله. قال: ثم ماذا؟ قال: الجهاد في سبيل الله. قال: ثم ماذا؟ قال: حج مبرور»

وسئل «أيُّ الأعمال أفضل ؟ قال: الصلاة في وقتها. قال: ثم أيٌّ ؟ قال: برّ الوالدين. قال: ثم أيّ؟ قال: الجهاد في سبيل الله»، وغيرها كثير[٣٨].

٢- وروى مسلم «أيّ الإسلام خير ؟ قال: من سلم المسلمون من لسانه ويده». وسئل أيُّ الإسلام خير ؟ قال: تطعم الطعام وتقرأ السلام على من عرفت، ومن لم تعرف». وغيرها من الأمثلة التي ذكرها الإمام الشاطبي[٣٩].

هذه أقسام الاجتهاد من حيث الحاجة إليه، فما أقسامه من حيث اعتبار الشارع له في نظر الشاطبي.

٣- أقسام الاجتهاد بحسب اعتبار الشارع له:

الاجتهاد بحسب اعتبار الشارع له قسمان عند الإمام الشاطبي، حيث قال: «الاجتهاد الواقع في الشريعة ضربان:

أحدهما: المعتبر شرعًا.

والثاني: غير المعتبر»[٤٠].

أ- الاجتهاد المعتبر شرعًا:

هذا النوع من الاجتهاد هو الذي يعتبره الشارع الحكيم؛ لأنّه صادر من أهل الاختصاص، وذوي المؤهلات والشروط المطلوبة في كل مجتهد؛ ليصل إلى جادة الصواب، وإن أخطأ؛ لأنّه اتبع السبيل الصحيح في سلوك النهج الاجتهادي؛ يقول الإمام الشاطبي عن هذا النوع: «وهو الصادر عن أهله، الذين اضطلعوا بمعرفة ما يفتقر إليه الاجتهاد»[٤١]، وهذا النوع هو محل بحث الأصوليين.

ب- الاجتهاد غير المعتبر:

أما الاجتهاد غير المعتبر شرعًا فهو الاجتهاد الذي افتقر فيه صاحبه إلى أدوات الاجتهاد المتعارف عليها عند الأصوليين، فأدّى به ذلك إلى اتّباع هواه، ورأيه المستند فيه إلى الهوى والتشهي. يقول الشاطبي عن هذا النوع: «وهو الصادر عمن ليس بعارف بما يفتقر الاجتهاد إليه؛ لأن حقيقته أنه رأى بمجرد التشهي والأغراض، وخبط في عماية، واتباع الهوى، فكل رأي صدر على هذا الوجه فلا مرية في عدم اعتباره؛ لأنّه ضد الحق الذي أنزل الله»[٤٢].

ومن أجل تحقيق الاجتهاد المعتبر شرعًا، ومنع وقوع الاجتهاد غير المعتبر؛ يضع الشاطبي شروطًا منهجيّة للاجتهاد، إذا تخلفت اعتبر الاجتهاد ملغًى وغير معتبر.

٤- شروط الاجتهاد عند الشاطبي:

وبداية نقول «طبيعة الوسائل تتحدد من طبيعة المقاصد»، على هذا المبدأ سار الإمام الشاطبي في تحديده لشروط المجتهد الذي وضع له أقسامًا على غير ما عرفه الأصوليون.

ولا يعدو الأمر أن يكون توضيحًا أكثر للأقسام والأضرب التي وضعها الشاطبي نفسه في مقدمة كتاب الجتهاد.

فلم يصدر الشاطبي كتاب الاجتهاد بالحديث عن تعريف بموضوع الكتاب؛ بل بدأ بعرض الأضرب والأقسام؛ ليظهر لنا الإطار العام الذي يبتغيه من الاجتهاد كأصل تطبيقي، ومبدأ كلّي في تطبيق الشريعة وأحكامها على المحال والنوازل، وهو الدور المنوط بالاجتهاد في كل عصر ومصر.

ثم حدد شروط المجتهد في شرطين اثنين:

أحدهما: معرفة مقاصد الشريعة.

والثاني: التمكن من الاستنباط على ضوئها.

وفي هذا السياق جاء في كتاب الاجتهاد قوله: «إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها. والثاني: التمكّن من الاستنباط بناء على فهمه فيها، وهو كالخادم للأول؛ فإن التمكن من ذلك إنما هو بوساطة معارف محتاج إليها في فهم الشريعة أولاً»[٤٣].

فالإمام الشاطبي انفرد عن جمهور الأصوليين في تحديده لشروط المجتهد بأن اختصرها في شرطين اثنين:

١- فهم مقاصد الشريعة على كمالها:

حيث إنّ المقاصد تعدّ عمود الشريعة، من غير هذا العمود لا يستقيم فهم النصوص إلا بها؛ «لأنّ أدلّة الشريعة إنما أخذ منها الأحكام الشرعيّة بناءً على أنّه هو مقصود الشارع»[٤٤].

ويقول الإمام الشاطبي كذلك: «زلّة العالم أكثر ما تكون عند الغفلة عن اعتبار مقاصد الشارع في ذلك المعنى الذي اجتهد فيه»[٤٥].

ويضيف الأستاذ دراز موضحًا «فإنّا إذا تصفحنا جميع مسائل علم الأصول نقطع بأنها مبنيّة على كليات الشريعة الثلاث»[٤٦].

أمّا الشيخ أبو زهرة؛ فإنه يفصّل المسألة قائلاً: «يجب أن يعلم المجتهد والمتصدّي للاجتهاد ذلك؛ ليستطيع أن يتعرف أوجه القياس، ومناط الأحكام، والأوصاف المناسبة إن كان ممن كانوا لايقتصرون في الرأي على القياس بل يتجاوزونه إلى المصلحة المرسلة، أو الاستدلال المرسل... فإن معرفة المصالح الإنسانية أصل من الأصول المقررة الثابتة... وإنّ ذلك أساس الاجتهاد»[٤٧].

فالإمام الشاطبي من خلال اشتراطه فهم مقاصد الشريعة للمجتهد أراد أمرين اثنين: أولهما أن يجعل إطارًا عامًّا يزيل به، أو يقلل به، اختلافات الأصوليين والفقهاء التي ملأت مدوناتهم، وبخاصّة فيما يتعلق بمقادير العلم بكل علم؛ وفي عدد الآيات الواجب معرفتها على المجتهد، وفي عدد الأحاديث المفروض حفظها، ومعرفة سندها، وفي العلم بالناسخ والمنسوخ... إلخ، وكل مباحث علم أصول الفقه[٤٨].

وثانيهما أن يساهم في سد كل ذريعة ومنفذ للابتداع في الدين؛ ذلك أنّ «الإحداث في الشريعة إنما يقع من جهة الجهل بالمقاصد...»[٤٩]..

فالشاطبي تخلّى عن الخوض فيما وجد فيه الاختلاف إلى ما لا يمكن الاختلاف حوله، وهو مقاصد الشارع الحكيم.

فكان عميقًا في فهمه للاجتهاد ودوره، فليس المراد استنباط الحكم فقط؛ بل الوصول إلى مراد الشارع الحكيم المبثوث في أحكام شريعته وكلياتها العامة؛ حتى يستنبط الأحكام على وفق ذلك، ولا يوقع الناسَ في الحرج والعسر[٥٠].

فإذا فُهم مقصد الاجتهاد في تحصيل مقاصد الشارع الحكيم بفهم أولي للمقاصد، وقواعد الشريعة العامّة، عرفنا أنّ الشروط التي وضعها الأصوليون تبدو بعيدة عن تحصيل المطلوب في دور الاجتهاد.

فهل المطلوب من المجتهد كما يذهب إلى ذلك البخاري «أن يجمع على الكتاب بمعانيه ووجوهه، وحفظ نظمه؛ لأنّ الحافظ أضبط لمعانيه من الناظر فيه... وفي معرفة السنة خمسة شروط: معرفة طرقها من تواتر وآحاد، ومعرفة صحة طرق الآحاد ورواتها ليعمل بالصحيح... ومعرفة أحكام الأقوال... ومعرفة معاني ما انتفى الاحتمال عنه... وترجيح ما تعارض من الأخبار»[٥١]؟.

نظرية الاجتهاد عند الإمام الشاطبي

لم يـر الإمـام الشـاطبـي مسـوّغًـا لـوجـود هـذه الشروط، ويعلل ذلك قائلاً: «وغالب ما صنف في أصـول الـفـقـه مـن الـفـنـون إنما هـو مـن **المطالب العربية** التي تكفل المجتهد فيها بالجواب عنها، وما سواها من المقدمات، فقد يكفي فيها التقليد، كالكلام في الأحكام تصورًا وتصديقًا، وكأحكام الحديث، وما أشبه ذلك»[٥٢].

فمقولة الشاطبي الأخيرة تبيّن وبوضوح مسوّغه في تخليه عن اشتراط الشروط الكثيرة التي اشترطها الأصوليون؛ فالعلّة تتجلّى في أنّ مجمل هذه المطالب من مطالب العربية، ومن هنا يتأتى أصل الشرط الثاني الذي قال به في مقابلة فهم مقاصد الشريعة؛ وهو **العلم بالعربية**، كما نناقشه في العنصر الموالي.

٤- العلم باللغة العربية:

بعد مقولته السابقة، التي وردت في ص١١٨ من «الموافقات»، قال الإمام الشاطبي: «فالحاصل أنّه لا غنى بالمجتهد في الشريعة عن بلوغ درجة الاجتهاد في كلام العرب...»[٥٣].

ومن هنا جاء بيانه للشرط الثاني، الذي اتفق العلماء على أنه العلم باللغة العربية.

فالشاطبي قال: «والثاني: التمكن من الاستنباط بناءً على فهمه فيها - أي فهم المقاصد»[٥٤].

والظاهر أنّ الشرط الثاني ما هو إلاّ مكمل للشرط الأول - فهم مقاصد الشريعة- فيقول: «وأما الثاني فهو كالخادم للأول، فإنّ التمكن من ذلك، إنما هو بوساطة معارف محتاج إليها في فهم الشريعة أولاً، ومن هنا كان خادمًا للأول، وفي استنباط الأحكام ثانيًا، لكن لا تظهر ثمرة الفهم إلا بالاستنباط»[٥٥].

فالأصل في الاجتهاد فهم مقاصد الشارع الحكيم، وهذه الأخيرة لا تفهم إلا بعد أن تعرفها وتفهمها تطبيقًا؛ وهذا لا يكون إلا بوساطة أدوات فهم محددة ومضبوطة، هي نفسها الأدوات التي تستنبط بها الأحكام بناءً على الفهم الأول. فلا تظهر ثمرة الاستنباط إلا بهذا الفهم.

وإنّ الأستاذ دراز في تعليقه على الموافقات للشاطبي يوضح هذه المسألة بتفصيل، فيقول: «الجزئيات - من الأدلّة الخاصّة من الكتاب والسنّة والإجماع والقياس، وما يتعلق بهما من المباحث المفصّلة - يفهم بها مقاصد الشريعة أولاً، فهي تخدمها من هذه الجهة،وعند الاستنباط لابد من ضمّها معًا...»[٥٦].

فاشتراط هذا الشرط ليس من قبيل شموليّة عمليّة الاجتهاد له أصالة، بل لأنّه يعدّ وسيلة الوسيلة.

ويقول الشاطبي في موضع آخر: «وتلك المعارف ليست جزءًا من ماهية الاجتهاد، وإنما الاجتهاد يتوصل إليه بها... والاجتهاد لا بد له من هذه المعارف كوسيلة إلى فهم مقاصد الشريعة على الأقل...»[٥٧].

ففهم مقاصد الشريعة وسيلة للاجتهاد الصحيح، وتعرّف المقاصد وفهمها لا يتم إلا بوساطة أدوات ومعارف خاصّة، فهي وسيلة إلى المقاصد وتفهمها؛ ومن ثمّ الشرط الثاني، هو وسيلة الوسيلة لا غير، وهذا لا يؤدي بنا إلى القول بتجاهل الوسيلة الثانية؛ لأن القاعدة تقول «الوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل»[٥٨]، ومن ثمّ «الوسيلة إلى أفضل وسيلة أفضل الوسائل».

بعد أن تعرّفنا تعليلات الشاطبي في اقتصاره على هذين الشرطين فقط، بقي تعرف ماهية هذه المعارف والأدوات التي قصدها في حديثه.

وقد سبق القول إنّ العلماء اتفقوا على أنّ هذه

المعارف والأدوات ما هي إلا العلم باللغة العربية، وهذا الاتفاق تأتى لهم من مجموع أقواله في الباب نفسه.

حيث قال: «فإن كان ثمّ علم لا يحصل الاجتهاد في الشريعة إلا بالاجتهاد فيه فهو لا بد مضطر إليه.. فلا بد من تحصيلة على تمامه... والأقرب في العلوم إلى أن يكون هكذا علم اللغة العربية...»[٥٩].

وقال: «وعلوم اللسان هادية للصواب في الكتاب والسنّة، فحقيقتها إذًا أنها فقه التعبد بالألفاظ الشرعيّة الدالّة على معانيها كيف تؤخذ وتؤدى»[٦٠].

كما يقول في تسويغه عدم اشتراط العلم بمباحث علم أصول الفقه: «وغالب ما صنف في أصول الفقه من الفنون، إنما هو المطالب العربيّة التي تكفل المجتهد فيها بالجواب عنها... فالحاصل أنّه لا غنى بالمجتهد في الشريعة عن بلوغ درجة الاجتهاد في كلام العرب...»[٦١].

ويقول أيضًا: «لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشارع...»[٦٢].

ويقول: «لا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين، وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم»[٦٣].

ويؤكد القول السابق قائلاً: «إنّ الاستدلال على الأحكام إنما هو من جهة كونها بلسان العرب، لا من جهة كونها كلامًا فقط»[٦٤].

ثم إنّ الإمام الشاطبي يفصل القول في هذا الشرط في مواضع كثيرة من كتابيه (الموافقات) و(الاعتصام)؛ ليتوضح المطلوب ويبلغ المقصود؛ حيث إنه حاول تحديد القدر الذي يجب أن يبلغه المجتهد في هذا العلم، وذلك بمجموعة مقدمات توصل إلى الغرض المقصود، فقال: «هذه الشريعة المباركة أميّة؛ لأنّ أهلها كذلك، فهو أجرى على اعتبار المصالح...»[٦٥]، و«لا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين، وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم...»[٦٦].

وفي مقدمة أخرى يقول: «إنّ الله عز وجل أنزل القرآن عربيًّا لا عجمة فيه، بمعنى أنه جارٍ في ألفاظه ومعانيه وأساليبه على لسان العرب **﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾**[٦٧]. **﴿قُرآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ﴾**[٦٨]. **﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾**[٦٩]، وإذا كان كذلك فلا يفهم كتاب الله إلا من الطريق الذي نزل عليه، وهو اعتبار ألفاظها ومعانيها وأساليبها[٧٠].

ثم في تحديده لمقدار الإحاطة بهذا العلم يقول: «فعلى الناظر في الشريعة والمتكلم فيها أصولاً وفروعًا أن لا يتكلم في شيء من ذلك حتى يكون عربيًّا، أو كالعربي في كونه عارفًا بلسان العرب، بالغًا فيه مبالغ العرب... وليس المراد أن يكون حافظًا لحفظهم، وجامعًا كجمعهم، وإنما المراد أن يصير فهمه عربيًّا في الجملة...»[٧١].

فحاصل كلامه أنّه بمقدار العلم بالعربية يكون صواب النظر في تفهم الشريعة وأحكامها. «فإذا فرضنا مبتدئًا في فهم العربية فهو مبتدئ في فهم الشريعة، أو متوسطًا فهو متوسط في فهم الشريعة...»[٧٢] وهكذا.

فلا بد من أن يبلغ في العربية مبلغ الأئمة فيها، كالخليل وسيبويه وغيرهم؛ قال الشاطبي[٧٣]: «ولا يلزم في غير العربية من العلوم أن يكون المجتهد عالمًا بها»[٧٤].

والإمام الشاطبي مسبوق في هذا الشرط والتأكيد عليه؛ فقد قال الغزالي في الشرط نفسه: «معرفة اللغة والنحو على وجه يتيسر له – أي المجتهد – به فهم خطاب العرب، وهذا يخص

فائدة الكتاب والسنّة.. أعني القدر الذي يفهم به خطاب العرب وعاداتهم في الاستعمال إلى حد يميّز بين صريح الكلام، وظاهره، ومجمله، وحقيقته، ومجازه، وعامّه، وخاصّه... والتخفيف فيه أنّه لا يشترط أن يبلغ درجة الخليل والمبرد... بل القدر الذي يستولي به على مواقع الخطاب ودرك حقائق المقاصد منه»[٧٥].

فإذا كان كلام الغزالي صريحًا في عدم اشتراط الاجتهاد في العربية، فكيف فهم منه الشيخ أبو زهرة عكس ذلك، وقال بعد إيراد قول الإمام الغزالي: «وهذا لا يحصل إلا لمن بلغ في اللغة درجة الاجتهاد»[٧٦].

فإن الذي يبدو من ظاهر قول الإمام الغزالي مناقضته لكلام الشاطبي السابق الذكر، غير أنّ الشاطبي نفسه لم يغفل عن هذا، فوضح مقصود الإمام الغزالي، فقال: «ولا يقال إنّ الأصوليين قد نفوا هذه المبالغة في فهم العربية... وقد قال الغزالي... فالذي نفى اللزوم فيه ليس هو المقصود في الاشتراط،و إنما المقصود تحرير الفهم حتى يضاهي العربي في ذلك المقدار، وليس من شرط العربي أن يعرف جميع اللغة، ولا أن يستعمل الدقائق، فكذلك المجتهد في العربية، فكذلك المجتهد في الشريعة»[٧٧].

ثم يقول مختتمًا هذه المسألة: «فالحاصل أنه لا غنى بالمجتهد في الشريعة عن بلوغ درجة الاجتهاد في كلام العرب، بحيث يصير فهم خطابها له وصفًا غير متكلف، ولا متوقف فيه في الغالب إلا بمقدار توقف الفطن اللبيب»[٧٨]؛ وبذا يستطيع النظر في الدليل نظرًا صحيحًا، ويستخرج منه الأحكام استخراجًا قويًّا[٧٩].

وقد ضرب الشاطبي أمثلة تؤكّد أهميّة العربية في الاجتهاد، وكيف أن العلم بها ينجي من الزلل في الاستنباط، ومن هذه الأمثلة:

١- قول من زعم أنه يجوز للرجل نكاح تسع من الحلائل، مستدلاً بقوله تعالى: ﴿فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاء مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ﴾[٨٠]؛ لأنّ أربعاً إلى ثلاث إلى اثنتين تسع، ولم يشعر بمعنى فعّال ومفعل في كلام العرب، وإنّ معنى الآية، فانكحوا إن شئتم اثنتين اثنتين، أو ثلاثا ثلاثا، أو أربعا أربعا، على التفصيل، لا على ما قالوا[٨١].

فعدم العلم باستعمال العرب لمعنى فعال ومفعل أوقع صاحب المقولة في الجمع بين الاثنين والثلاث والأربع، فأخرجه قوله عن مقصود الشارع، وعن معنى الآية، فكان اجتهاده مردودًا عليه.

٢- قول من زعم أنّ المحرَّم من الخنزير إنما هو اللحم، وأما الشحم فحلال؛ لأنّ القرآن إنما حرّم اللحم دون الشحم، ولو عرف أنّ اللحم يطلق على الشحم أيضًا بخلاف الشحم؛ فإنه لا يطلق على اللحم، لم يقل ما قال[٨٢]. فهو اجتهاد مردود؛ لأنّه خالف قواعد العربية واللسان العربي الذي هو لسان القرآن.

٥- الخاتمة:

لقد ظل الأصوليون عدّة قرون يسطرون لائحة طويلة لشروط الاجتهاد والمجتهد، مما ينبغي الاتصاف والتحلي بها، لمن أراد تبوأ مكان للاجتهاد والافتاء؛ وجاء الإمام الشاطبي، على ما رأينا خلال عناصر هذا البحث، فاختصر كل تلك اللوائح والشروط والمقادير لتكون شرطين اثنين لا ثالث لهما، إلا من باب خدمة الشرطين الأساسين، وحتى الشرط الثاني الذي هو العلم باللغة العربية، ما هو إلاّ من هذا القبيل في خدمة الشرط الأول - مقاصد الشريعة الإسلامية.

وهنا تكمن كل اجتهادات الإمام الشاطبي وإبداعاته في جعل مقاصد الشريعة، وكليّاتها العامّة أساسَ كل اجتهاد ونظر وتأمّل في نصوص الشريعة الإسلامية، وفي التقليص من أسباب

اختلافات الفقهاء، التي بدا أن مردّها إلى عدم اتباع منهاج خاص في فهم مقاصد الشريعة، فتعددت القواعد والمسالك التي يتبعها كل مجتهد في العمليّة الاجتهادية، وهي وإن كنا لا ننكر أهميتها، فإنّ التركيز عليها وحدها دون النظر في مراد الشارع الحكيم ومصادره لن يؤدي الغرض المطلوب والمقصد المنشود من كل عمليّة اجتهاديّة.

وهو الأمر الذي توضح أكثر في الأقسام التي جعلها الشاطبي للاجتهاد. فهي وإن بدت أقسامًا معلومة عند الأصوليين في مبحث القياس؛ فإنّ إدراجها في باب الاجتهاد تتأتى أهميته في الاستفادة منها في استكشاف مقاصد الشارع الحكيم، والعمل على تحرّي هذه المقاصد في كل عمليّة اجتهاديّة مهما كان نوعها؛ لتكون أصوب أو أقرب إلى الصواب باتباعها كليّات الشريعة، وقواعدها العامّة تفهمًا، وتطبيقًا. ■

●●●

الحواشي

١- لسان العرب: ١٣٢/٣.
٢- القاموس المحيط:١/ ٢٨٦.
٣- النور: ٥٣.
٤- فاطر: ٤٢.
٥- التوبة:٧٩.
٦- المستصفى: ٣٥٠/٢.
٧- نهاية السول:٥٢٤/٤.
٨- روضة الناظر وجنة المناظر: ٣٥٢.
٩- إرشاد الفحول: ٢٥٠.
١٠- كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي:١٤/٤
١١- الموافقات: ١١٣/٤.
١٢- المصدر نفسه:٨٩/٤.
١٣- الموافقات:٨٩/٤.
١٤- المصدر نفسه: ٨٩/٤، المستصفى:٢٣٠/٢.
١٥- الموافقات:٩٠/٤.
١٦- المستصفى:٢٣٠/٢.
١٧- المصدر نفسه: ٢٣٠/٢.
١٨- المصدر نفسه:٢٣٠/٢.
١٩- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي:٢٩٥.
٢٠- الموافقات: ٩٢/٤.
٢١- الموافقات: ٩٣/٤.
٢٢- الموافقات: ٩٢/٤.
٢٣- المصدر نفسه: ٩١/٤-٩٢.
٢٤- الموافقات: ٩٣/٤.
٢٥- المصدر نفسه: ٩٠/٤-٩١.
٢٦- الموافقات: ٩٢/٤-٩٣.
٢٧- الموافقات: ٩٣/٤.
٢٨- الموافقات: ٩٥/٤.
٢٩- المصدر نفسه: ٩٥/٤-٩٦.
٣٠- المستصفى:٢٣١/٢- ٢٣٢.
٣١- الموافقات:٩٦/٤.
٣٢- حجة الله البالغة:١٣٧/١.
٣٣- الموافقات:٣٠٤/٣.
٣٤- الموافقات: ٢٩٩/٣.
٣٥- الموافقات: ٩٧/٤.
٣٦- المصدر نفسه: ٩٨/٤.
٣٧- المصدر نفسه: ٩٨/٤.
٣٨- الموافقات: ٤/ ٩٩.
٣٩- انظر: الموافقات: ٩٩/٤-١٠٣.
٤٠- المصدر نفسه: ١٦٧/٤.
٤١- الموافقات: ١٦٧/٤.
٤٢- الموافقات: ١٦٧/٤. انظر الاجتهاد في التشريع الإسلامي: ٤٦.
٤٣- الموافقات: ١٠٥/٤.
٤٤- المصدر نفسه: ١٠٢/٢.
٤٥- المصدر نفسه: ١٧٠/٤.
٤٦- المصدر نفسه:٢٩/١(هامش).
٤٧- أصول الفقه: ٣٨٦.

٤٨- انظر: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي:٤/٢٧، وما بعدها بتفصيل أكثر.

٤٩- الاعتصام: ٢/٢٩٣.

٥٠- الاجتهاد في التشريع الإسلامي:١١٢.

٥١- كشف الأسرار: ٤/٢٧.

٥٢- الموافقات: ٤/١١٨، ويضيف الأستاذ دراز: كأسباب النزول ومواقع الإجماع ، (بهامش الصفحة نفسها).

٥٣- المصدر نفسه: ٤/١١٨.

٥٤- المصدر نفسه: ٤/١٠٥.

٥٥- المصدر نفسه: ٤/١٠٧.

٥٦- الموافقات: ٤/ ١٠٧ (هامش).

٥٧- المصدر نفسه: ٤/١١٣.

٥٨- شرح تنقيح الفصول: ٤٤٩.

٥٩- الموافقات:٤/١١٤.

٦٠- الاعتصام:١/٣٨.

٦١- الموافقات:٤/١١٧.

٦٢- المصدر نفسه: ٤/٣٢٤.

٦٣- المصدر نفسه: ٢/٨٢.

٦٤- المصدر نفسه:٢/٩٦.

٦٥- الموافقات:٢/٦٩.

٦٦- المصدر نفسه:٢/٨٢.

٦٧- الزخرف:٢.

٦٨- الزمر:٢٨.

٦٩- الشعراء: ١٩٣-١٩٥.

٧٠- الاعتصام:٢/٢٩٣-٢٩٤.

٧١- المصدر نفسه:٢/٢٩٧.

٧٢- الموافقات: ٤/١١٥.

٧٣- الموافقات: ٤/١١٥.

٧٤- المصدر نفسه: ٤/١١٨.

٧٥- المستصفى:٢/٣٥١،٣٥٢-

٧٦ أصول الفقه:٣٨٠.

٧٧- الموافقات: ٤/١١٦- ١١٧.

٧٨- الموافقات: ٤/١١٨.

٧٩- الاجتهاد في التشريع الإسلامي:١١٢.

٨٠- النساء:٣.

٨١- الاعتصام:٢/٣٠٢.

٨٢- الاعتصام:٢/٣٠٣.

المصادر والمراجع

١- **الاجتهاد في التشريع الإسلامي**، لمحمد سلام مدكور، ط١، دار النهضة العربية، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

٢- **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من الأصول**، لمحمد بن علي الشوكاني، دار الفكر.

٣- **أصول الفقه**، لمحمد أبو زهرة، دار الفكر العربي.

٤- **الاعتصام**، لأبي إسحاق الشاطبي، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.

٥- **حجة الله البالغة**، لولي الله الدهلوي، ط١، دار التراث، القاهرة، ١٣٥٥هـ.

٦- **روضة الناظر وجنة المناظر**، لموفق الدين ابن قدامة، ط١، دار القلم، بيروت.

٧- **شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول**، لأبي العباس شهاب الدين القرافي، تح. طه عبد الرؤوف سعد، ط٢، مكتبة الكليّات الأزهريّة، القاهرة، ١٤١٤هـ/١٩٩٢م.

٨- **القاموس المحيط**، لمحمد بن يعقوب الفيروز أبادي، مكتبة النوري، دمشق.

٩- **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، لعبد العزيز بن أحمد البخاري، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.

١٠- **لسان العرب**، لأبي الفضل جمال الدين ابن منظور، دار صادر، بيروت.

١١- **المستصفى في علم الأصول**، لأبي حامد الغزالي، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

١٢- **الموافقات**، لأبي إسحاق الشاطبي، شرح: عبد الله دراز، ترقيم: محمد عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت.

١٣- **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، لأحمد الريسوني، ط٢، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

١٤- **نهاية السول في شرح منهاج الأصول**، لجمال الدين الأسنوي، عالم الكتب.

دور الكتاتيب القرآنية الحرّة في الحفاظ على القرآن واللغة العربية في الجزائر

د. أجقوا علي
باتنة - الجزائر

تعاني المجتمعات الإسلامية من ضعف واضح وتقصير في تدبر القرآن والاهتداء بهديه. ومن ثمة أصبح تعلم القرآن والتعمق في إدراك معانيه ومراميه ضرورة ملحّة، إذا كنّا نرغب حقًّا في تغيير أنفسنا على النهج القرآني: فتعلم القرآن وتدبر معانيه هو الأساس القويم لبناء حضارتنا المتجددة واختيار أساليب حياتنا.

وعلى هذا الأساس ينبغي أن يستمر تعلم القرآن، وفهمه طوال حياة الإنسان، بمعنى أنّ تلك العمليّة يجب أن تبدأ في البيت، وتستمر في الكتّاب، وفي المدرسة الابتدائية، وفي المتوسطة، وفي الثانوية، وفي الجامعة ثم بعد ذلك في الحياة؛ لأنّ التربية القرآنيّة تشمل حياة الإنسان من كل نواحيها، وتشمل أفراد المجتمع على تعدد مستوياتهم، وأعمارهم: «فكل مسلم حي معلم ومتعلّم في كل وقت وطوال حياته، شعر بذلك أم لم يشعر»[1].

والتعليم القرآني ظهر أول ما ظهر في أواخر القرن الأول الهجري:ففي خلافة عمر بن عبد العزيز تولى إدارة المغرب الإسلامي إسماعيل بن أبي المهاجر[2]؛ الذي عمل على نشر الإسلام بين البربر، ومن ذلك تعليمهم أبناءهم القرآن. ومن أجل المهمّة نفسها أرسل الخليفة عمر بن عبد العزيز عشرة من الفقهاء ورجالات العلم لنشر الإسلام، وتعليم الناس مبادئ الإسلام[3]، ويؤكد ذلك ابن خلدون بقوله: «وكان هؤلاء الصحابة والتابعون هم أول المعلمين في القيروان الذين نشروا القرآن والسنة ومبادئ اللغة العربية بين

أبناء البربر، وبذلك تم إسلام البربر، وأصبحت لغتهم العربية. وعلى هذه الحلقة تخرجت الفئة الأولى من علماء الدين في القيروان وفي المغرب كلّه أمثال أسد بن الفرات[٤]. ولم تكن حلقات العلم الكثيرة في مساجد القيروان مما يشبع نهم طلاب العلم، فكانت الرحلة في طلب العلم»[٥].

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا الصدد أنّ الكتّاب كان يصاحب الفاتحين في فتوحاتهم؛ إذ إنّ الكثير منهم كانت معهم عائلاتهم، وعليه كان الكتّاب خيمة من خيام المعسكر[٦]. ومن ثمة الاهتمام بالتعليم في هذه الأمكنة كان محصورًا في تعليم فئة محدودة.

وتتميز الكتاتيب القرآنية، عن غيرها من المؤسسات التعليميّة بأنّها تجعل القرآن الكريم محور المنهج والنشاطات التعليميّة، وذلك بالتركيز على تلاوة القرآن الكريم، وحفظه، وتُضاف في بعض الحالات علوم اللغة العربية والعلوم الإسلامية الأخرى كالفقه والحديث وغيرهما.

وفي الجزائر كانت مؤسسات التعليم القرآني متعدّدة، منها الكتّاب (المدرسة القرآنية أو الجامع)، المسجد، الزوايا، وكان انتشارها يشمل البلاد كلها، كما يؤكد ذلك توفيق المدني حين يقول: «كان التعليم العربي الحر في الجزائر يشمل قديمًا ثلاث مراتب: أولى، ويعطى في الكتاتيب، ويقبل الناس عليه إقبالاً شديدًا، فلا تجد حارة من حارات المدن والقرى - أو مضربًا من مضارب الخيام، أو دشرة إلا وبها الكتّاب والطالب، وكان التعليم بها بسيطًا، يشمل القرآن والكتابة. وبفضل تلك الكتاتيب البسيطة كانت الأمية قليلة. أما التعليم الثانوي والعالي فكان بالمساجد والزوايا، يتولاه شيوخ من المشهود لهم بالعلم والدراية والنزاهة، فكانت الدروس العربية الإسلامية تعقد حلقاتها في أغلب المساجد والزوايا»[٧].

سنحاول في هذه المداخلة تتبع تطور الكتاتيب القرآنية في الجزائر، والوقوف على مدى فاعلية الدور الذي لعبته، ولا تزال هذه الكتاتيب تلعبه في اللغة العربية والقرآن الكريم، وترسيخهما في أوساط شرائح المجتمع الجزائري.

محاولة الإجابة عن هذا التساؤل ستكون حجر الزاوية في هذه المداخلة.

أولاً- دوافع الاهتمام بتعليم القرآن الكريم:

تعددت الأسباب التي دفعت إلى الاهتمام بتعليم القرآن، ولعلّ أهمّها ما يأتي:

١- الاستجابة لأوامر الله ورسوله (ﷺ): قال تعالى: ﴿وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا﴾، وقال الرسول (ﷺ): (خيركم من تعلم القرآن وعلّمه).

٢- الاقتداء بسلوك الرسول (ﷺ) وصحابته: فقد عظم الرسول (ﷺ) شأن حافظ القرآن، حيث جعل صداق امرأة ما حفظه خاطبُها من سور القرآن، وسارع الصحابة وأبناؤهم إلى تعلم القرآن وحفظه: فابن عباس يقول: «توفي رسول الله (ﷺ)، وأنا ابن عشر سنين، وقد قرأت المحكم»[٨].

٣- الحرص عليه من الضياع، وكان هذا السبب قويًّا في بدايات البعثة المحمّديّة، غير أنّ أهميّة هذا السبب لم تعد في زماننا بالدرجة نفسها، التي كانت في القرن الأول الهجري: فقد انتشرت الطباعة، وكتبت آلاف النسخ من

القرآن، وسجلت على شرائط، وأقراص مرئية ومسموعة، ومع ذلك فقد لعب هذا السبب دورًا مهمًّا في وقته.

٤- التعبد بتلاوته، ولا يعني ذلك ترديد الجمل والكلمات ترديدًا صوتيًّا فحسب بل تعتمد على إيجاد نوع من الصلات الروحيّة بين الإنسان وربّه.

٥- إجادة اللغة العربية وإتقانها؛ لأنّ القرآن يكسب لغة حافظه جمالاً في الأسلوب، ودقّة في البيان، بسبب الاستشهاد بآيات القرآن والاقتباس من معانيه.

٦- ولعلّ أقوى الدوافع وأهمّها أنّ القرآن وسيلة حياة المسلم في الدنيا، وطريقه إلى النجاة في الآخرة، وفيه إجابة عن كلّ سؤال يطرحه على نفسه أو على الناس.

ثانيًا- المؤسسة القرآنية:

قبل البدء بالحديث عن الكتاتيب القرآنية الحرّة، التي هي موضوع مداخلتنا، يجدر بنا أن نتناول بشيء من الاختصار المؤسسات التي كانت تهتم بتعليم القرآن، والتي كان التعليم فيها مفتوحًا للجميع وتنحصر في:

- المسجد:

ارتبط ظهور المسجد بظهور الإسلام، وعقدت حلقات الدرس فيه منذ أول نشأة له في قباء، واستمر في الاضطلاع بهذه المهمّة عبر السنين دون انقطاع. ولعلّ السبب في جعل المسجد مركزًا علميًّا أنّ الدراسات الأولى كانت تهتم بمبادئ الإسلام، وهذه تتصل اتصالاً وثيقًا بالمسجد. والواقع أنّ المسجد كان بصورة عامّة، ولا يزال، مكانًا للعبادة، ومدرسة للتعليم، ودارًا للقضاء، وساحة تتجمع فيها الجيوش، وتعقد فيها الألوية، ومكانًا لاستقبال السفراء، ومأوى للطلبة وعابري السبيل في بعض الأحيان[٩].

كان من أهم أهداف تدريس القرآن في هذه المرحلة قراءته باللغة العربية التي نزل بها، ولم يكن ذلك أمرًا سهل المنال: فطالما اختلط الأمر على الناس، وذهب بعض الصحابة إلى الرسول (ﷺ) ينتقدون بعض القراءات التي سمعوها، فرد عليهم: «إن القرآن على سبعة أحرف فاقرءوا ما تيسر منه».

ومما تجدر الإشارة إليه هنا أنّ تعليم الأطفال الصغار يتم في الغالب الأعم في حجرات ملاصقة للمسجد، أو مستقلة عنه، على أساس أنّ فقهاء المالكية يرون أنّ تعليم الصغار في المسجد؛ أي في قاعة الصلاة غير لائق: فقد سئل الإمام مالك عن تعليم الأطفال في المسجد، فأجاب: «لا أرى ذلك يجوز؛ لأنّهم لا يتنظفون من النجاسة، ولم ينصب المسجد للتعليم»[١٠]، مستدلاً على رأيه هذا بقول الرسول (ﷺ): «جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم..»[١١].

ومع انتشار الإسلام انتشرت المساجد، وكثرت المؤسسات التي تهتم بتحفيظ القرآن وتعليمه.

- الزاوية:

الزاوية مؤسسة يقوم ببنائها الأثرياء لتعليم القرآن، وإيواء عابري السبيل. وقد بنيت في الجزائر زوايا على شكل مساجد، يؤمها الصوفيّة المتعبدون، ويشرف على إدارتها مشائخ الطرق، وتفتح أبوابها لتعليم القرآن والعلوم الدينيّة والدنيوية منها للراغبين في ذلك من أبناء

الجزائر، بل حتى من خارجها. وباختصار كانت هذه المؤسسات تربي الناس تربية علميّة وروحيّة، كان من نتائجها الحفاظ على القرآن والإسلام طيلة القرون السابقة، ولا يزال الكثير منها في الواقع إلى يومنا هذا، يضطلع بالمهمة نفسها.

ويمكن حصر المواد التي كانت تدرس في الكتاتيب التابعة للزوايا في المواد الآتية: الخط، الرسم، التوحيد، القواعد، حفظ القرآن الكريم، السير، العبادات.

ويعود الفضل إلى هذه الزوايا في إعلاء شأن الإسلام، وحفظه بالجزائر، كما يؤكد ذلك توفيق المدني: «لبعض الطرق الصوفيّة بقطرنا هذا (الجزائر) مزية تاريخيّة، لا يستطيع أن ينكرها حتى المكابر، في أنها استطاعت أن تحفظ الإسلام بهذه البلاد في عصور الجهل والظلمات، وعمل رجالها الكاملون الأولون على تأسيس الزوايا، يُرجعون فيها الضالين إلى سواء السبيل، ويقومون بتعليم الناشئين، وبثّ العلم في صدور الرجال، ولولا تلك الجهود العظيمة التي بذلوها، والتي نقف أمامها موقف المعترف المعجب لما كنا نجد الساعة في بلادنا أثرًا للعربية، ولا لعلوم الدين».

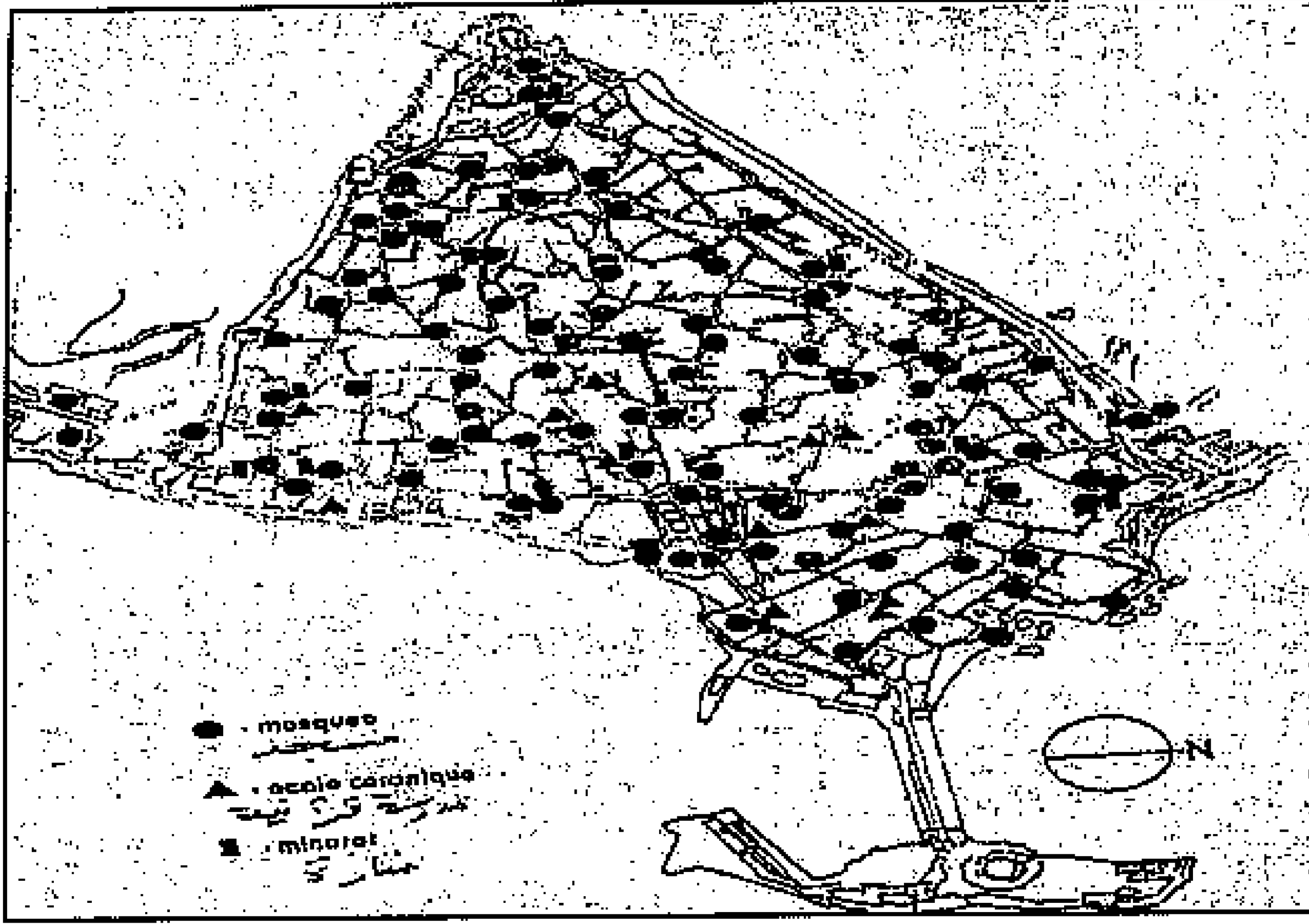
- الكُتّاب (جامع القرآن):

الجامع عبارة عن حجرة أو حجرتين، مجاورة للمسجد مستقلة أو حتى بعيدة عنه، أو غرفة في منزل. وقد بني الجامع خصيصًا لتعليم القرآن: فقد يبنيه صاحبه على شكل مشروع خيري، ويدفع أجرة (معلم القرآن)، كما يبنيه الطالب نفسه أو يؤاجره من مالكه؛ ليعلم فيه بأجرة يتقاضاها من أولياء الأطفال. ولم يكن جامع القرآن منذ بداياته الأولى وحتى الآن معقدًا من حيث التأثيث.

ثالثا- الكتاتيب بالجزائر:

الكتاتيب القرآنيّة منتشرة انتشارًا واسعًا بالجزائر (انظر الخريطة)؛ حيث لا يخلو منها حي من الأحياء في المدن، ولا قرية من القرى في الأرياف.

خريطة توزيع المؤسسات التعليمية والدينية في مدينة الجزائر



المصدر لجنة الكوميدور الخاصة بوضع دراسة تتعلق بترميم القصبة في الجزائر عام ١٩٧٢

وإلى هذه الكتاتيب يعود فضل كبير في المحافظة على القرآن الكريم واللغة العربية في الجزائر بعد أن حارب الاحتلال الفرنسي للجزائر، الذي دام قرنًا وربع قرن، اللغة العربية من الإدارة ومن مؤسسات التعليم.

والكتاتيب القرآنية إضافة إلى قيامها بتحفيظ القرآن الكريم إلى المترددين عليها تحفيظًا جيّدًا تلعب دورًا مهمًّا ورائدًا في نشر القراءة والكتابة باللغة العربية، مما ساعد الجزائريين في الحفاظ على معرفتهم باللغة العربية، ولو بقدر بسيط ومتواضع. وعن طريق هذه الكتاتيب ظلَّ حفظ القرآن كلّه أو جلّه منتشرًا بين الجزائريين.

الكتاتيب التي تعلم القرآن لا تخلط في الغالب مع تحفيظ القرآن شيئًا آخر من العلوم،

كالحساب، واللغة، والحديث، والفقه، والسيرة، أو غيرها من المعارف التي تتصل بفهم القرآن وأغراضه ومقاصده.

ومما تجدر ملاحظته في هذا الصدد أنّ تعليم القراءة والكتابة للأطفال في الكتاتيب لم يكن مقصودًا لذاته، بل كان يتخذ وسيلة فقط لكي يستطيعوا قراءة القرآن من المصحف، وكتابته في اللوح دون أخطاء إملائيّة.

وفيما يتعلق بالكتاتيب التي تعلم القرآن يذكر الدكتور رابح تركي أنّ عددها بالجزائر يبلغ ١٠ آلاف كتّاب، يضم الواحد منها ما بين ٢٠ إلى ٣٠ تلميذًا[١٢]، ومساحة الكتّاب تختلف من كتّاب إلى آخر، ذلك أنّ غالبيّة الكتاتيب تقوم بدور تعليم القرآن الكريم فقط.

هذه الكتاتيب كانت ولا تزال قائمة على عهدها ونظامها وبنائها كما بنيت، غير أنّ بعض التعديلات الطفيفة أضيفت إليها، مثل الكهرباء، والغاز، والماء، والبناء بالإسمنت بدلاً من الطين والخشب، وهي تغييرات جد طفيفة، لم تغير من جوهرها ودورها الذي تقوم به.

- أهداف الكتاتيب:

تهدف الكتاتيب القرآنيّة عمومًا، أهلية كانت أم حكومية، إلى تحقيق أهداف كثيرة يمكن حصر أهمها في الآتي:

- غرس الروح الإسلامية وتنميتها في قلوب الناشئة من خلال حفظ القرآن وفهمه وتطبيقه: فكان الأولياء، ولا يزالون يرسلون أبناءهم إلى الكتاتيب القرآنيّة المنتشرة في جميع المناطق رغبة منهم في تربية أبنائهم تربية إسلامية، وترسيخ قواعد الإسلام لديهم، والأكثر من ذلك يرون أنّ تعليم أبنائهم القرآن واجبًا شرعيًّا، كما يؤكد ذلك ابن خلدون حين يقول: «اعلم أن تعليم الولدان للقرآن شعار من شعائر الدين، أخذ به أهل الملّة، ودرجوا عليه في أمصارهم لما يسبق به إلى القلوب من رسوخ الإيمان، وعقائد من آيات القرآن، وبعض متون الأحاديث، وصار القرآن أصل التعليم الذي ينبني عليه ما يحصل من الملكات، وسبب ذلك أن تعليم الصغر أشد رسوخًا، وهو أصل لما بعده؛ لأنّ السابق الأول للقلوب كالأساس للملكات»[١٣].
- إحياء دور المسجد وأثره التربوي في صياغة الشخصيّة المسلمة الملتزمة بكتاب الله وسنة رسوله.
- تخريج جيل حافظ للقرآن الكريم يقوم بدوره في تعليم كتاب الله الكريم.
- توسيع نطاق المدارس القرآنيّة يساعد على مكافحة الأميّة بين الناس، كما يؤكد ذلك عبد الله بن مسعود (رضي الله عنه) بقوله: «ثلاث لا بد للناس منهم، لابد للناس من أمير يحكم بينهم، ولولا ذلك لأكل بعضُهم بعضًا، ولا بد للناس من شراء المصاحف وبيعها، ولولا ذلك لقلّ كتاب الله، ولا بد للناس من معلم يعلم أولادهم ويأخذ على ذلك أجرًا، ولولا ذلك لكان الناس أميّين»[١٤].

- الوسائل المستعملة للتدريس في الكتاتيب:

هذه الوسائل يمكن حصرها فيما يأتي:

- حصير مصنوع من الحلفاء.

- مجموعة من الألواح الخشبية: اللوحة قديمة بقدم الكتّاب، ويقوم النجار بتحضيرها على أشكال مختلفة في الطول والعرض[١٥]، فالصغيرة منها ذات حجم ٢٠×٢٠سم، والكبيرة بحجم ٣٠×٥٠سم. وينبغي أن يكون من لوحة واحدة

دور الكتاتيب القرآنية الحرّة في الحفاظ على القرآن واللغة العربية في الجزائر

مصقولة ومستقيمة، صالحة للكتابة، خفيفة الوزن حتى لا يضيق التلميذ بها، وعند الراحة يحفظها صاحبها في المكان المخصص للألواح.

- أقلام من القصب[١٦]، يتراوح طول القلم بين ١٥ سم و٢٠سم، وعرضه ١سم، ومساحة بريه والساقية الموجودة في البري مساحتها ٢سم. وهذا القلم إذا كتب به على جهة البطن كانت الكتابة غليظة، وإذا كتب به من ناحية الظهر كانت الكتابة رقيقة. والواقع أن الطالب يحتاج إلى هذين الاستعمالين: فالأول يكون لكتابة الحروف والثاني يكون للشكل.

- كمية من الصلصال: وهي مادة ترابيّة يابسة، تستخرج من الأرض الصلصاليّة، وتدهن بها اللوحة بعد الغسيل؛ لتصبح بيضاء بحيث يظهر عليها لون الصمغ المحضر، فتقرأ الكتابة بسهولة ومن بعيد.

- كمية من الصمغ: والصمغ يصنعه طلبة الكتاتيب القرآنية من صوف الأغنام الملطخة بالعرق، حيث يتم حرقها في إناء مع قليل من الماء حتى تصبح على شكل سائل أسود، ثم توضع في محابر خاصّة تسمى دواية.

- حوض من الماء.

- بعض الأواني البسيطة.

- مجموعة من المصاحف.

- يضاف إلى هذه اللوازم في بعض الجوامع مجموعة من الكتب الفقهيّة، والنحويّة، والصرفيّة، والسيرة النبوية. التعليم بالجامع تعليم أولي، ومنه ينتقل التلاميذ إما إلى زوايا وإما إلى مدارس ابتدائية، حينما يكونون في سن الدراسة، لكن كثيرين منهم لا ينقطعون عن الجامع بعد الدوام الرسمي، وفي أيام العطل المختلفة، وبخاصة الصيفيّة.

لقد كان الجامع يقوم بمهمّة تربويّة عظيمة؛ حيث نجده منتشرًا حيثما توجد تجمعات سكنيّة، حيث كان يؤمّه جميع الأطفال تقريبًا؛ ليحفظوا بعض السور القرآنية إلى جانب تعلم القراءة والكتابة، وبهذا يكون الكتّاب قد أعطى صورة حيّة للثقافة العامّة التي كانت منتشرة آنذاك.

٣) سن التعليم في الكتاتيب:

من النقاط التي يدور الحديث عنها كثيرًا بين الأباء والمعلمين، بل بينهم وبين إدارة التعليم، السن المقررة للأطفال حتى يلتحقوا بالمدارس. وقد يرى الأولياء أن تسجيل أولادهم في سن مبكرة قد يرجع عليهم بفائدة تكمن في تقدمهم الدراسي. غير أنّ هناك بعض المربين والمعلمين يرون أنّ الطفل، وهو في سن جد مبكرة، لا يستوعب ما يقوله المعلم، ومن ثمة فهو يحتاج إلى عناية خاصة ويقظة فائقة.

وهذه الظاهرة ظهرت مع ظهور الكتاتيب: فها هو أسعد طلس يقول: «بعضهم كان يبدأ بتعليم أولاده في الرابعة، وبعضهم في السنة السابعة أو الثامنة، ولكنّ الأكثرين فيما رأينا من المصادر يذهبون إلى أنّ السنة السادسة أو السنة السابعة هي السن المعتدلة، التي يمكن للطفل فيها أن يستوعب ما يُلقى إليه»[١٧]. ويدلل أسعد طلس على رأيه هذا بما قاله ابن الحاج العبدري: «وينبغي له (المعلم) أن يتمثل السنة في الإقراء، ومن جملة ذلك أنّ السلف الماضين - رضي الله عنهم - إنما كانوا يقرئون أولادهم في سبع سنين؛ لأنّه في تلك السنة يؤمر الصبي بالصلاة، وبالآداب الشرعيّة، فإذا كان الصبي في تلك السن فهو إذًا غير محتاج إلى من يأتي به إلى المكتب»[١٨].

ويعلق طلس على ذلك بقوله: «ورأي ابن الحاج

مقالات

هذا وجيه، أيدته البحوث التربوية الحديثة، فقد ذهب المربون المحدثون إلى أنه لا يحسن تعليم الصبي قبل اكتمال وعيه، وأن هذا الاكتمال لا يتم في الأغلب إلا بعد سن السادسة، أما في الرابعة فإنّ في ذلك إرهاقًا للطفل[١٩].

الكتاتيب لا تشترط في واقع الأمر سنًّا معيَّنة لقبول الأطفال، وإنما في الغالب يرسل الأولياء أبناءهم للكتاتيب في سن الخامسة.

٤- التشجيع والجزاء في الكتاتيب:

أ - وسائل التشجيع:

التشجيع يظهر في الختمة[٢٠] التي تعني في مصطلح الكتاتيب القرآنية في الجزائر وصول الطفل إلى سورة معروفة ومعيّنة عند معلمي الكتاتيب، مثل سورة الإخلاص، والبينة، والأعلى، وعم، والجن، وتبارك، والجمعة، والمجادلة، والرحمن، والفتح... إلخ؛ أي الأحزاب الستين في القرآن. ومن ثمة فعدد الختمات هو ٦٠، وهو ما يعادل أحزاب القرآن إذا ما وصل الطفل إلى حزب من أحزاب القرآن تزين لوحته بأنواع من الأصباغ المختلفة، تمييزا و تشجيعا له. وبهذه المناسبة تحضر عائلة الطفل مأدبة غداء للمعلم ولجميع التلاميذ، تقدم لهم بالكتاب أو في منزل التلميذ الخاتم. وبهذه المناسبة تقدم للمعلم هدايا من قبل عائلة التلميذ. وقد يسمح المعلم للتلميذ وزملائه بالانصراف من الكتّاب مدة نصف يوم أو يوم كامل كعطلة احترامًا وتقديرًا للختمة والخاتم. وهذه التشجيعات أذكت روح المنافسة بين التلاميذ في حفظ القرآن، كي يحصلوا على شرف الختمة. وينظر أولياء الأمور لهذه الخدمة التي حققها طفلهم مثل ما ينظر عامة الأولياء لشهادة علمية أو شهادة تفوق يحصل عليها أحد الأبناء في المدرسة. وهذا التنظيم في الختم لا يزال معمولا به في المناطق الريفية بالجزائر.

ب - أنواع الجزاء:

هناك أنواع متعددة للتأديب في الكتاتيب القرآنية، منها الحسي و المعنوي: فقد يكتفي المعلم أحيانا بالعبوس في وجه التلميذ، وقد يوبخه بكلمات أمام زملائه، كما يحرم التلميذ من الراحة واللعب في أوقات الراحة، وقد يضرب باليد أوبعصا رقيقة[٢١]. كما يُستدعى ولي الأمر للكتاب إذا لم يتأدب التلميذ أو بالغ في ارتكاب الأخطاء. هذه الطريقة في التأديب التي كانت مستعملة في القديم، كما يؤكد ذلك أحمد بن جمعة حين يقول: «ويؤدبهم (المعلم) على قدر اجتهاده ولا حد فيه إلا بقدر ما يراه المعلم. وقال القابسي: يضربهم علي كل شيء ثلاثة أسواط تحت القدم، وقال أشهب يضربهم: على الهروب من المسجد عشرة أسواط، وعلى السب سبعة، وعلى عدم الحفظ ثلاثة، ومحل الضرب تحت القدم»[٢٢].

وقد اهتم بمشكلة العقاب كبار المربين وعلماء النفس: فنجد أنّ ابن مسكويه قد وضع نظاما لتأديب الصبيان إذا أخطئوا حين يقول: فالذنب الأول الذي يرتكبه الصبي يعفى عنه، والثاني يعاتب عليه عتابًا غير مباشر، والثالث يعاتب عتابًا مباشرًا، فإذا عاد إلى ذلك ضرب ضربًا خفيفًا[٢٣].

فهل كان المعلمون في الكتاتيب القرآنية يلتزمون بمثل ما أشار إليه ابن مسكويه؟ ليس دائماً.

٤ - المعلم القرآني:

يشترط في المعلم أن يكون حافظاً للقرآن كله عن ظهر قلب، ويعرف بعض الأحكام القرآنية التي تتعلق بالرسم القرآني و التجويد و بعض المبادئ في الفقه. و من جهة أخرى يشترط في هذا المعلم أن يتمتع بصفات جد عالية، حتى يكون قدوة حسنة لتلامذته وللمجتمع الذي أوكل إليه أبناءه لتحفيظهم القرآن، وتعليمهم مبادىء الشرع،

وتعريفهم بالإسلام... وفي مقابل ذلك كان الناس ينظرون إلى المعلم القرآني نظرة فيها كل التقدير والاحترام، ويعتقدون فيه أنه الرجل العلم الذي يرجعون إليه في حل مشكلاتهم، والصلح فيما بينهم. فقد كان المعلم يستشار ويؤخذ برأيه في جميع المسائل، كما كان أول من يُستدعى للولائم والأفراح، وكذا المآتم، و بعبارة مختصره كان معلم القرآن في نظر الناس الرجل القدوة في القول وفي الفعل.

٥- الوسائل والأدوات البيداغوجية للكتاب القرآني:

الكتاتيب لا تتوافر في الغالب الأعم إلا على أدوات، وأجهزة بسيطة، يمكن حصرها فيما يأتي:

- محل التعليم، يملكه المعلم أو يستأجره، أو تهيئه له الجماعة التي يعلم أبناءها .
- مصحف يتضمن ستين حزبا، يرجع إليه المعلم عند الحاجة؛ للتحقق من بعض الكلمات، أو الاستدلال على صحة ما قاله وأملاه على طلبته.
- محبرة مليئة بالصمغ ومهيأة للكتابة في كل حين.
- قلم أو مجموعة أقلام من القصب.
- حصير من الحلفاء يفرش للتلاميذ. ويختص هو بفراش متميز.
- مجموعة من قضبان الأشجار للتأديب.
- السبورة الحائطية والطباشير في السنوات الأخيرة.

٦ - مرتب معلم القرآن:

حينما نعود إلى بدايات الدولة الإسلامية نجد أنّ تعليم القرآن وتدريس أحكامه كانت تتم من غير مقابل، كما يؤكد ذلك أحمد شلبي حين يقول: «كان الرسول ﷺ يجلس إلى أتباعه ليقرئهم القرآن ويشرح لهم ما قد يغمض عليهم منه، ويستنبط أحكام الدين من آياته. وكان الرسول بطبيعة الحال يؤدي هذا العمل ابتغاء وجه الله، واتجه الصحابة بعده هذا الاتجاه، فأقرءوا القرآن وفسروه للناس من غير أن يأخذوا أو يقبلوا لذلك أجرًا غير الثواب من الله. وانتقل هذا الميل إلى العصور التالية، واعتنقه كثير من التابعين ومن جاء بعدهم، وضم إلى القرآن حديث الرسول ﷺ ثم تطورت المسالة مرة أخرى، فأصبحت الدراسات كلها لها حكم القرآن والحديث... من غير أجر في الجميع اكتفاء بالثواب من الله... ولما جاء نظام الملك رتب المرتبات على نطاق واسع شامل[٢٤] غير أنه بتطور الزمن أصبح تعليم القرآن، وتدريس أحكامه يتم مقابل أجرة، كما يذكر المغراوي: قال الجزولي: «أما حكم الإجار على التعليم والإثابة فاختلف على ثلاثة أقوال، أجازها مالك، ومنعها أبو حنيفة، وثالثها تجوز الإنابة دون الإجار، إلى أن قال: أجاز مالك التعليم مشاهرة ومقاطعة وكل شهر بكذا، وكل سنة بكذا»[٢٥].

وكان المعمول به في الجزائر أن المعلم القرآني كان يتقاضى أجرة سنوية، يتفق فيها المعلم مع جماعة الحي أو الدوَّار على مقدار معين يعطونه إياه، وغالبًا ما يدفعون له كمية من القمح والشعير، ثم هناك مساعدات إضافية: وقود من الحطب، وبيض الدجاج يقدمه الطلاب لمعلمهم، ثم هناك بعض الهدايا في المواسم والأفراح. وهذا النظام لا يزال معمولاً به الآن في المناطق البدوية. أما في المدن فإنّ أولياء التلاميذ يدفعون راتبًا شهريًّا لمعلم الكتّاب، ويقوم هو بتحديد هذه الأجرة، التي في الغالب ما تكون في متناول الجميع، والتي لا تتجاوز ٤٠٠ دينار جزائري شهريًّا عن كل طالب.

٧- طرق التدريس في الكتاتيب:

كانت الكتاتيب تعتمد في تدريس القرآن على طريقة التحفيظ الآلي من غير ما شرح أو تفسير، كما يؤكد ذلك تركي رابح: «والتعليم في الكتّاب كان معظمه بدائيًّا، وعلى الطريقة التقليديّة المعروفة عن الكتاتيب منذ عدّة قرون، حيث يقتصر على تحفيظ القرآن وحده، وتلاوته من الذاكرة من أوله إلى آخره من غير شرح لمفرداته، ولا تحليل لمعانيه، أو تفسير لمقاصده الدينيّة والأخلاقيّة والاجتماعية والتربوية»[٢٦]. وهذه الطريقة أشار إليها ابن خلدون في مقدمته حين يقول: «فأمّا أهل المغرب فمذهبهم في الولدان الاقتصار على تعليم القرآن فقط، وأخذهم في أثناء المدارسة بالرسم ومسائله، واختلاف حملة القرآن فيه، لا يخلطون ذلك بسواه في شيء من مجالس تعليمهم لا حديثًا ولا فقهًا ولا شعرًا ولا كلام العرب، إلى أن يحذق فيه أو ينقطع دونه... وهذا مذهب أهل الأمصار بالمغرب، ومن تبعهم من قرى البربر»[٢٧].

والطريقة المتبعة حاليًّا في الكتاتيب التي تدرس القرآن يمكن تقديمها مختصرة في الآتي: عندما يحضر الطالب إلى الكتّاب أول مرّة مصحوبًا بلوحة، يكتب له المعلم فيها حروف الهجاء العربية كلها في جهة واحدة على النحو الآتي:

أ ب ت ث ج ح خ د ذ ر ز ط ظ ك ل م ن ص ض ع غ ف ق س ش هـ و لا ي.

أما الجهة الثانية من اللوحة فيكتب له فيها سورة الفاتحة، ثم يبدأ المعلم في تلقين هذه السورة للطالب حتى يحفظها عن ظهر قلب، ينتقل بعدها إلى سورة الناس وهكذا، صعدا مع المصحف.

أما حروف الهجاء فتبقى مكتوبة على اللوحة إلى أن يحفظها الطالب عن ظهر قلب على النحو الآتي: ألف، باء، تاء، ثاء، جيم، حاء، خاء، دال، ذال، راء، زاي، طاء، ظاء، كاف، لام، ميم، نون، صاد، ضاد، عين، غين، فاء، قاف، سين، شين، هاء، واو، لام ألف، ياء، همزة.

وإذا ما انتهى من حفظها ينتقل إلى مرحلة تالية، تتمثل في معرفة الحرف المعجم منها والمهمل، وينطق به باللغة الدارجة على النحو الآتي: ألف لا شان عليه (لا يحمل نقطة)، الباء وحدة من أسفل، التاء ثنين من فوق، وهكذا.

بعد ذلك ينتقل التلميذ إلى معرفة صور الحروف وأشكالها، ويعرف وجه الشبه بينها وبين بعض الأدوات المحسوسة والمستعملة في الواقع اليومي للتلميذ، وينطق بها على النحو الآتي: الألف كالعصا، الباء مثل السن، الجيم كالمخطاف، وهكذا إلى آخر الحروف. ويبقى التلميذ يردد ذلك إلى مدة معينة حتى ترسخ صور الحروف في ذاكرته.

وعلى التلميذ في مرحلة تالية أن يعرف كيفيّة النطق بالحروف، وهي مشكولة بالحركات، ولا يكتفى منه أن ينطق بالحروف حسب ما تحمله من حركة حتى يضم لنطقه اسم الحركة التي يحملها فيقول: أنصب (الألف تحمل نصبة / فتحة)، بانصب، تانصب، ثانصب...، ثم ينتقل للضم مع الحروف كلها، ثم الكسر، والسكون، والشدّ، والتنوين، والمد. كل هذه الأعمال تلقن للطالب سماعًا، وينظر إليها في اللوحة بصريًّا وينطق بها شفويًّا.

أما الكتابة فلها هي الأخرى مراحل في الكتّاب القرآني: فالمعلم هو الذي يكتب للتلميذ سورًا من القرآن في جهة من اللوحة تبقى مدة تقصر وتطول حسب استعداد الطفل وقدرته على الاستيعاب، ثم تأتي مرحلة ثانية حيث يكتب المعلم سطورًا من القرآن بقلم رقيق على اللوح، والتلميذ يمر بقلمه الغليظ على ما كتبه المعلم مقلدًا خط معلمه من

غير علم بتلك الحروف، ثم تأتي بعد ذلك المرحلة الثالثة، حيث يكتب المعلم سطرًا ويترك سطرًا أبيض من غير كتابة في اللوحة، ثم يقوم التلميذ بنقل ما كتبه المعلم، ويقلده في النقل.

والهدف من هذه الطرق كلها تدريب التلميذ على كيفيّة إمساك القلم والتحكم فيه، صعودًا ونزولاً، مشيًا إلى الأمام والخلف، ورفعه للتنقيط، وردّه للسطر، وهكذا.

هذه الطريقة في تعليم الأطفال الصغار الكتابة معمول بها حتى عند الأوربيين، يقول السكري في هذا الصدد نقلا عن كونتيليان: «يجب أن يبدأ الأطفال تعلم الكتابة بتسيير أقلامهم على آثار حروف تنقش لهم في الخشب، أو تعدّ على ألواح من الشمع، وأن ينقلوا من ذلك إلى تقليد النماذج التي تكتب لهم»(٢٨).

وفي المرحلة الرابعة يأتي دور التهجي، حيث يقوم التلميذ بتهجئة الكلمة التي يمليها عليه المعلم، فيعدد حروفها، ويرجع عند كل حرف يريد كتابته إلى حروف الهجاء المكتوبة على اللوحة، ويقوم بكتابة الحرف المعني بصورته وحركته وبنطقه إن كان يجهل نطقه.

هذا العمل يقوم به المعلم بنفسه، وقد يوكل المهمّة إلى أحد التلاميذ الكبار، الذين يعرفون القراءة والكتابة، والذين عادة ما يستعين بهم المعلم في تحفيظ القرآن للصغار، والقيام ببعض شؤونهم كمحو الألواح، وتنشيفها وتسطيرها، وغير ذلك من الأمور.

وبعد مدة، قد تصل إلى سنة أحيانًا أو أقل، يكون التلميذ قد تعلم القراءة والكتابة والإملاء وحفظ جزءًا من القرآن. وما أن تمر عليه سبع سنوات حتى يكون الطالب قد حفظ القرآن كاملاً، وفي بعض الكتاتيب تجويدًا ورسمًا.

هذا الحفظ يتم إذا تفرغ الطالب للقرآن وحده في الكتّاب، على غرار ما هو موجود في بعض المدارس القرآنية التابعة للزوايا.

٨- برنامج الكتاب:

البرنامج يختلف باختلاف الكتاتيب: فالصغرى تقتصر برامجها على تحفيظ القرآن وتعليم القراءة والكتابة، ومنها ما يزيد على ذلك بتعليم المبادئ الأولى في الفقه والتوحيد والقواعد والسيرة. أما في الكتاتيب الكبرى فالبرنامج يكون أكثر عمقًا، كما هو الشأن في الزوايا، كما يشير إلى ذلك تركي رابح، حين يقول: «كان الطلبة يتابعون الدراسة سنين عديدة قد تقصر وقد تطول، يدرسون كتابًا أو كتابين في البلاغة والقواعد، بعد حفظ القرآن حفظًا جيدًا، وكانوا يجلسون في حلقات داخل الجامع أو الزاوية حول الشيخ»(٢٩).

٩- التوقيت الدراسي:

الأسبوع الدراسي في الكتاتيب القرآنية يبتدئ من منتصف نهار الجمعة، ويمتد حتى منتصف نهار الأربعاء.

ساعات الدراسة تختلف من كتّاب إلى آخر، كما تختلف من الكتّاب إلى الزاوية، لكن الغالب أن الكتاتيب المجاورة للمسجد تفتح أبوابها مع صلاة الفجر إلى ما قبل الزوال بنحو ساعتين، ثم تفتح مباشرة بعد صلاة الظهر حتى صلاة العصر، ويستريح الطلاب قليلاً، ثم يعودون للكتّاب حتى أذان المغرب، وبعدها يشتغلون بمراجعة ما قرءوه بغية حفظه عن ظهر قلب. هذه العملية تعرف في المصطلح الكتّابي بالتكرار، ويستمرون في عملية التكرار حتى أذان العشاء وينصرفون. وأما الكتاتيب البعيدة عن المساجد فإنّ اليوم الدراسي بها يبدأ بعد طلوع الشمس حتى منتصف النهار، ثم ينصرفون ليعودوا بعد صلاة الظهر حتى صلاة العصر. والمعلم يعود لمنزله بعد المدة الصباحية

للغذاء إن كان قريبًا، أما إن كان سكنه بعيدًا فعادة ما تبعث له عائلات التلاميذ غذاءه. وبعد العشاء يعود المعلم إلى بيته ليأتي من الغد في الصباح الباكر.

٩- العطل الدراسية:

العطلة الأسبوعية في الكتاب القرآني تمتد يومين كاملين؛ أي من مساء الأربعاء حتى زوال يوم الجمعة. هذه العطلة تبدو متوافقة مع ما كان معمولاً به في زمن خلافة سيدنا عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، كما أشار إلى ذلك أحمد غنيم النفراوي: «كان عمر رضي الله عنه يأمر المعلم بالجلوس (للتعليم) بعد صلاة الصبح إلى الضحى العالي، ومن صلاة الظهر إلى صلاة العصر، ويستريحون بقية النهار إلى أن خرج إلى الشام عام فتحها، فمكث شهرًا، ثم إنه رجع إلى المدينة وقد استوحش الناس منه، فخرجوا للقائه، فتلقاه الصغار على مسيرة يومين، وكان ذلك يوم الخميس، فباتوا معه، ورجع معهم يوم الجمعة، فتعبوا في خروجهم ورجوعهم فشرع لهم الاستراحة في اليومين المذكورين، فصار ذلك سنة إلى يوم القيامة، ودعا بالخير لمن أحيا هذه السنة ودعا بضيق الرزق لمن أماتها»[٣٠].

وأما العطل السنوية فيبدو أنها كانت محددة على النحو الآتي:

- عطلة عيد الفطر (العيد الصغير): مدتها ٢٠ يومًا: ١٥ يوما قبل العيد، و٥ أيام بعده.
- عطلة عيد الضحى (العيد الكبير): مدتها ٢٠ يوما: ١٠ أيام قبل العيد، و١٠ أيام بعده.
- عطلة عاشوراء: تمتد على مدى ١٠ أيام.
- عطلة المولد النبوي: مدّتها ٢٠ يومًا.

أما ابن سحنون فيحدد العطل السنوية في الكتاتيب القرآنية على النحو الآتي: «الفطر يوم واحد، ولا بأس أن يأذن لهم ثلاثة أيام، والأضحى ثلاثة أيام، ولا بأس في أن يأذن لهم خمسة أيام»[٣١].

هنا يمكن ملاحظه أن الكتاتيب القرآنية لا تعطل إلا في المناسبات الدينيّة، ومن ثمة كان مجموع أيام العطل بها ٧٠ يومًا، وهو قليل نسبيًّا إذا ما ووزن بمجموع أيام العطل في مدارس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في أثناء الاحتلال الفرنسي للجزائر، والذي هو ١٦٩ يوم، وموازنة أيضًا بالمدارس الرسمية لوزارة التربية الوطنية الجزائرية، الذي هو ١٨٧ يوم. وهذا الاختلاف مردّه إلى زيادة المناسبات الوطنية بالنسبة للصنفين الأخيرين؛ أي مدارس الجمعية والمدارس الرسمية.

١١- مدى فاعلية التعليم في هذه الكتاتيب:

من خلال ما تقدم يمكننا القول باختصار: إنّ التعليم في الكتاتيب القرآنيّة يغلب عليه الطابع التقليدي، ومن ثمة إذا ما أردنا أن نغير من هذا الواقع للنهوض بهذه الكتاتيب فلا بد من القيام بإصلاح عام يعتمد على تحليل العناصر المشتركة في عملية تعليم القرآن ودراستها، وأهم هذه العناصر:

١) إعداد المعلم.

٢) القوانين المنظمة.

٣) طريقة التعليم.

واقع التعليم في هذه الكتاتيب يتميز بالعديد من النقائص، يمكن حصرها في الأمور الآتية:-

- عدم التخصص في إعداد معلم القرآن الكريم.
- اقتصار الطريقة التعليمية المتبعة بها على

التلقين، وعدم استخدام وسائل التعليم والتعلم الحديثة.

- عدم مراعاة الفهم والاكتفاء بالحفظ: والحفظ دون فهم قد يؤدي إلى الملل، وقد يصبح الملل معوقًا لعملية الحفظ؛ لأنّ المتعلم يكد ذهنه ويبذل جهدًا كبيرًا، سواء في استظهار ما يقرأ دون فهم، أو الاحتفاظ به طويلاً في الذاكرة، وهذا الوضع قد يدفع المتعلم إلى مغادرة الكتّاب والتخلي من ثمّ عن مواصلة العملية التعليمية. ومن جهة أخرى الحفظ دون فهم قد يؤدي إلى إساءة غير مقصودة للهدف من حفظ القرآن الكريم لذاته، فلا شك أنّ الغاية من حفظ القرآن وتعلمه تأمل ما جاء فيه من أحكام وأوامر ونواهٍ وتطبيقها، ولن يتأتى ذلك إلا بفهم معانيه، فإذا تم الحفظ دون فهم كان ذلك مخلاً بواحد من أهداف القرآن الكريم واستظهاره.

وإذا ما نظرنا إلى الشروط التربوية في التعليم فإننا نجدها مفقودة أو تكاد في غالبية الكتاتيب: فمعلم القرآن وانطلاقًا من كونه يتقاضى راتبًا شهريًا يرغب في أن يكون عنده عدد وافر من الأطفال حتى يزداد دخله، ومن ثمّ لا يستطيع أن يراعي كمية الهواء المطلوب لكل طفل، بل يكدس التلاميذ داخل كتّابه تكديسًا كبيرًا لاسيما في أيام العطل المدرسية، مع العلم أنّ المطلوب تربويًا وصحيًا أن يكون لكل تلميذ ٥ أمتار مكعبة من المساحة الإجمالية في الغرفة، التي هو بها، منزلا كان أو مدرسة، وينبغي ألا يتجاوز العدد ٣٠ تلميذًا في كل صف[٢٢]. من جهة أخرى لا يراعي معلم الكتاب سن التلاميذ؛ لأنّ تعليمه يقوم على أساس تعليم كل فرد على حدة، فلا يكاد يتفق اثنان في سورة قرآنية واحدة، وإن اتفقا مرة فسيفترقان بعدها بقليل؛ لأنّ المعلم يعطي الحرية التامّة لتلامذته في الحفظ، وعدم التقيد بالمجموعة، بل كل من حفظ لوحته يمكن له أن يمحوها، ويكتب سورة جديدة. هذه الحرية والاختلاف المتباين بين تلميذ وآخر فيه إرهاق كثير للمعلم، وقلق لأعصابه بسبب كثرة الضجيج وأسئلة الأطفال المتعددة والمختلفة في اللحظة الواحدة. هذه الوضعية تحتم على المعلم أن يسيطر عليه ويتلاءم معها حتى يتمكن من تلبية حاجة تلامذته وإرضاء أوليائهم.

التلاميذ أنفسهم يشعرون بعدم الارتياح نتيجة للوضع السائد في الكتّاب. وعلى الرغم من قدرة المعلم على حفظ النظام الداخلي للكتّاب، إلا أنّ ذلك لا يمنع وجود تحركات غير طبيعية قد لا يتحملها كل الطلاب ولاسيما أنّ الكتّاب هذا قد يجمع فئات عمرية مختلفة تختلف من حيث الذكاء، والمواهب، والميول، والحالات الاجتماعية، ولذلك ترى التلاميذ غالبًا لا يستمرون في الكتاب مدة طويلة من الزمن، بل سرعان ما ينقطعون من غير أن يحصلوا على نتيجة.

وحتى يؤدي الكتّاب دوره يجب أن يخضع لتنظيم بيداغوجي وصحي يتناسب مع متطلبات التربية الحديثة.

رابعًا- دور الكتاتيب في المحافظة على عناصر الهوية الجزائرية:

لا يمكننا أن ندرك الدور الذي لعبته مؤسسات تعليم القرآن الجزائرية في الحفاظ على اللغة العربية والدين الإسلامي؛ أي الحفاظ على أهم مقومات الشخصية الجزائرية، إلا إذا عدنا إلى الحقبة الاستعمارية، التي شهدت حملة شرسة ضد العربية والقرآن.

١- اللغة العربية:

لقد أدرك قادة الاحتلال «أنّ الأمة التي تفقد

لغتها، تفقد ثقافتها وشخصيتها، بل وجودها[٣٣].

وقد كان الهدف من هذه الحرب على اللغة العربية طوال قرن وثلث قرن هو الوصول، في نهاية المطاف، إلى القضاء على الثقافة العربية الإسلامية، على أساس أنّ اللغة مقوم أساسي من مقومات الشخصية الجزائرية، وموتها أو اندثارها يعني ومن ثمّ موت هذه الشخصية أو اندثارها. ولم تجد اللغة العربية حتى عام ١٩٣١[٣٤] مكانًا تستنشق فيه هواء الحريّة إلا في الكتاتيب القرآنيّة، التي قامت بدور رائد في المحافظة على بقائها ومنعها من موت أكيد.

لقد عرفت الحقبة التاريخية الممتدة من الثلاثينات من القرن الماضي حتى بداية الخمسينات من القرن نفسه معارك عنيفة بين لغة القرآن والإدارة الاستعمارية مدعمة بالقوى الماديّة والبشرية الرهيبة، وبالوسائل الثقافية المعززة بكل ما لدى القوى الكبرى من أدوات الطمس والتشويه، يضاف إلى ذلك غلق أبواب الأرزاق[٣٥] على من يدرس اللغة العربية أو يدرسها إلا بالطريقة المهينة التي تخدم مصالحها. وبما أنّ الاحتلال قد جعل من القضاء على اللغة العربية أولى اهتماماته، لذلك كان التعليم القرآني يهدف بالدرجة الأولى إلى المحافظة على الإسلام والعروبة في وجه سياسة التنصير والإدماج، لذلك اتجه هذا التعليم اتجاهًا لغويًّا ودينيًّا بصورة رئيسة؛ لأنّ القضية الأساسية التي أصبحت الشغل الشاغل للمجتمع الجزائري ضرورة الوقوف في وجه سياسة الاحتلال، الرامية إلى القضاء على مقومات الشخصية الجزائرية، ولا يتم ذلك إلا عن طريق إحياء اللغة العربية ونشرها على نطاق واسع بين أبناء الجزائر.

وفي هذا الصدد يقول الإمام عبد الحميد بن باديس مبينًا دور المدارس القرآنية العلمائية بصورة خاصّة، وباقي الكتاتيب القرآنية بصورة عامة، في الحفاظ على إسلام الجزائر وعروبتها: «ولا أدل على وجود الحياة في الأمة، وشعورها بنفسها، ورغبتها في التقدم، من أخذها بأسباب التعليم، التعليم الذي ينشر فيها الحياة، ويحثها على العمل، ويسمو بشخصيتها في سلم الرقي الإنساني، ويظهر كيانها بين الأمم»[٣٦].

لقد استطاعت الكتاتيب القرآنية أن تتحدى السياسة التي سار عليها الفرنسيون منذ ١٨٣٠، حتى استرجاع السيادة الوطنية عام ١٩٦٢، بل استمر تحديها لجميع المحاولات التي تبذل، إلى الآن، لإبعاد الجزائريين عن لغتهم ودينهم، باسم التقدم تارة، وتارة باسم الحداثة، وتارة أخرى باسم محاربة التطرف.

لماذا هذه الحرب ضد اللغة العربية قديمًا وحاليًّا؟ إنّ ذلك كان بدون شك من أجل إزاحة الإسلام عن الجزائر، واقتلاع جذوره منها، إدراكًا منهم بأنه إذا أهملت اللغة العربية من طرف أبنائها فسيأتي اليوم الذي لا نستطيع فيه أن نقرأ القرآن الكريم ونفهمه أو نقرأ ما كتب حوله، وبذلك فقط يتأتى لقوى الاستعمار من أن تضمن البقاء والاستمرار، بمعنى أنه عندما يتم إخراج الاستعمار من الباب فسيعود من النافذة.

وخلاصة القول أنّ الكتاتيب القرآنية استطاعت أن تتحدى السياسة التي سار عليها الفرنسيون منذ ١٨٣٠، إلى استرجاع السيادة الوطنية عام ١٩٦٢، بل استمر تحديها لجميع المحاولات التي تبذل، لإبعاد الجزائريين عن لغتهم ودينهم تارة باسم التقدم، وتارة باسم الحداثة، وتارة أخرى باسم محاربة التطرف.

٢- الدين الإسلامي:

فيما يخص المحافظة على الدين الإسلامي، الذي يعدّ المقوم الأساسي من مقومات الشخصية الجزائرية، حققت الكتاتيب القرآنية نجاحًا لا يقل عن النجاح الذي حققته في ميدان المحافظة على لغة القرآن: فقد تعرض الدين الإسلامي، كما تعرضت اللغة العربية، إلى حرب لا هوادة فيها من قبل الاحتلال، حيث تضافرت جهوده مع جهود المبشرين والمستشرقين على تعدد جنسياتهم ومذاهبهم في معركة واحدة ضد الإسلام ومؤسساته.

لقد كانت أول خطوة قامت بها عصابات الاحتلال، بعد أشهر قلائل من السيطرة على مدينة الجزائر، تتمثل في وضع اليد على معظم المساجد المهمّة، وتحويلها إما إلى كنائس وإما إلى استعمالات أخرى كالثكنات واسطبلات الخيول. كما قامت السلطات الاستعمارية بمصادرة الأوقاف الإسلامية، التي تعد المصدر الأساسي لتمويل المساجد، والمدارس، والزوايا، والكتاتيب القرآنية، وكل مؤسسات التعليم والثقافة.

وقد كانت الجزائر «من أغنى البلاد الإسلامية بالأوقاف، حيث كان في مدينة الجزائر وحدها ثمانية آلاف عقار لم يبق منها بعد الاحتلال أي عقار»(٣٧).

وبخصوص هذا الحقد تجاه الإسلام والعروبة في الجزائر يقول العلامة الشيخ البشير الإبراهيمي: «جاء الاستعمار الدنس إلى الجزائر يحمل السيف والصليب، ذاك للتمكن، وهذا للتمكين، فملك الأرض، واستعبد الرقاب، وفرض الجزية، وسخر العقول والأبدان. ولكنه لم يكتف بذلك، بل كان استعمارًا دينيًّا مسيحيًّا، عاريًا، وقف للإسلام بالمرصاد من أول يوم، وانتهك حرماته، فابتز أمواله الموقوفة بالقهر، وتصرف في معابده بالتحويل والهدم، وتحكم في الباقي منها بالاحتكار والاستبداد، وتدخل في شعائره بالتضييق والتشريد، كل ذلك بروح مسيحية رومانية، تشع بالحقد وتفور بالانتقام»(٣٨).

لقد كان الفرنسيون يعتقدون أنّ القرآن سبب السخط الشعبي العام على الاحتلال، كما أنّ هذا القرآن هو الذي يحرض المسلمين الجزائريين على إيذاء الفرنسيين، كما يؤكد ذلك أحد النواب في البرلمان الفرنسي(٣٩)، ومن هنا قرروا ضرورة القضاء على القرآن والدين الذي جاء به.

لقد لعبت الكتاتيب القرآنية دورًا مهمًّا في عدم نجاح هذا المخطط، إلا أنّ الفضل كل الفضل يعود إلى الجهود الكبيرة التي بذلتها جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، كما يؤكد ذلك مالك بن نبي حين يقول: «وقد كانت الأمة بقيادة جمعية العلماء تقدم تضحياتها لبناء المدارس والمساجد، من أجل البعث الفكري، والبعث الروحي، اللذين هما عماد كل حضارة في سيرها الحثيث»(٤٠).

استنتاج:

بغض النظر عن الدور الذي لعبته ولا تزال تلعبه الكتاتيب القرآنية إلى يومنا هذا في ترسيخ العقيدة الإسلامية لدى الناشئة، ومن أجل أن تكون فعالة لا بد من:

- الاهتمام بمعلم القرآن إعدادًا خاصًّا، وتوفير الحياة الكريمة له في مجتمعه، حتى يحظى باحترام الناس وتقديرهم، وهذا يعني ببساطة العودة إلى ما يأمرنا به ديننا الحنيف تجاه القرآن وحفظته: فقد زوج الرسول (ﷺ) صحابيًّا بما يحفظ من القرآن تقديرًا له وتشجيعًا للآخرين.
- عرض سور القرآن وآياته تسهل حفظه، وتراعي متطلبات حاجات أطفال الكتاتيب:

ففي القرآن قصص تشد انتباه الأطفال بما فيها من أسلوب يتناسب وأعمارهم، فهي تعتمد على الحوار، وعلى عنصر المفاجأة والإخبار بالغيبيات. وكل هذه العناصر قد تكون من العوامل المساعدة في شد انتباه الأطفال وتشويقهم.

- استغلال كل التقنيات المعاصرة في تعليم القرآن، ومساعدة الأطفال والكبار أيضًا على سهولة الحفظ وسرعة الفهم؛ لأن طريقة الحفظ التقليدية والاعتماد عليها دون سواها أصبح أمرًا من الصعوبة بمكان أن يتحمله الكبار ناهيك الأطفال.
- وفيما يتعلق بالجانب التنظيمي، تبدو الحاجة ملحّة لاستصدار قوانين ولوائح منظمة للكتاتيب القرآنية وللتعليم القرآني.

ومن أجل تطوير الكتاتيب القرآنية وتفعيل دورها يصبح ضروريًّا القيام بما يأتي:

- العناية بتعليم القرآن الكريم على أصول التجويد تلاوة وحفظًا.
- تعميم الكتاتيب القرآنية وتشجيع انتشارها في المدن، والقرى والأحياء، وكذا العناية بها ماديًّا ومعنويًّا.
- عقد دورات متعددة لمعلمي القرآن من أجل تجديد صلتهم بالتلاوة وعلوم القرآن.
- تنظيم مسابقات بين طلاب الكتاتيب القرآنية.
- العناية بتكوين معلمي القرآن، وتمكينهم من الحصول على شهادة في تعليم القرآن بحيث تكون ضرورية لمنح رخصة فتح كتّاب قرآني.

ولو تم فعل كل هذا نكون قد ساهمنا مساهمة جبارة في خلق جيل نافع لنفسه، ولأسرته، ولمجتمعه، ولأمته، وللبشرية جمعاء. ■

●●●

الحواشي

(١) دور التربية القرآنية في تغيير ما بالإنسان:٤/٧٠.

(٢) لقد كان هذا الوالي مربيًا لأبناء الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان.

(٣) آداب المعلمين :٣.

(٤) هو قاضي القيروان، أصله من خراسان، فتح صقلية بعشرة آلاف مجاهد،وتوفي من جراحات أصابته عام ٢١٣هـ.

(٥) العبر:٢/٣١.

(٦) تاريخ التربية :٩٧.

(٧) كتاب الجزائر:٣٠٤.

(٨) تاريخ التربية الإسلامية ١٠٢.

(٩) تعلم القرآن في عالمنا المعاصر واقعة وإصلاحه:٣/١٩٢، ٥٤.

(١٠) الكتاتيب القرآنية بندرومة:٦٣.

(١١) المصدر نفسه: ٦٢.

(١٢) التعليم القومي والشخصية الوطنية :٢٣٦.

(١٣) العبر: ٤١٨.

(١٤) نقلاً عن طالب:١٥.

(١٥) الجامع الصغير نقلاً عن الكتاتيب القرآنية بندرومة: ١٥.

(١٦) نقلاً عن آداب المعلمين:٧٣.

(١٧) التربية والتعليم:٨٦.

(١٨) الكتاتيب القرآنية بندرومة: ٢١.

(١٩) التربية والتعليم : ٨٦.

(٢٠) كانت تسمى قديمًا الحذقة، وهي المهارة كما وردت في لسان العرب لابن منظور؛ حيث يقال: حذق الغلام القرآن

والعمل به يحذق حذقًا وحذاقة مهر فيه... والحذقة من الحذق الذي هو القطع، ويقال لليوم الذي يختم فيه الصبي القرآن هذا يوم حذاقة، لسان العرب، مادة حذق، باب القاف، فصل الحاء.

(٢١) الضرب في الغالب لا يكون إلا بقضبان الزيتون، أو البرقوق، أو التفاح، أو جريد النخل إلخ..

(٢٢) جامع جوامع الاختصار والتبيان:٤٠.

(٢٣) نقلاً عن الكتاتيب القرآنية بندرومة: ٢٨

(٢٤) تاريخ التربية الإسلامية: ٢٣٣.

(٢٥) جامع جوامع الاختصار : ٣٥.

(٢٦) التعليم القومي: ٢٣٦.

(٢٧) مقدمة ابن خلدون: ٤١٨. نقلاً عن الطالب :٣٧.

(٢٨) تدرج المذاهب في التربية ونزعة سبنسر:١٣٨، نقلاً عن الكتاتيب القرآنية بندرومة: ٣٩.

(٢٩) التعليم القومي: ٢٧٣.

(٣٠) الفواكه الدواني :٣٠/١، نقلاً عن التجاني، المصدر السابق: ٦٣.

(٣١) آداب المعلمين: ٥٣.

(٣٢) الكتاتيب القرآنية بندرومة: ٨٦.

(٣٣) مجلة الثقافة العربية س٢/ع١٤: ١٢، نقلاً عن التعليم القومي: ٣٢٦.

(٣٤) وهي السنة التي شهدت ميلاد جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بقيادة الإمام عبد الحميد بن باديس، التي كان لها الدور الأكبر في المحافظة على إسلام الجزائر وعروبتها بفضل مدارسها المنتشرة في طول البلاد وعرضها.

(٣٥) أمة وحضارة قامتا على القرآن الكريم : كيف نؤسس عليه منهج التربية والتعليم، تعليمه وتبليغه: ١٠١.

(٣٦) مجلة الشهاب :ج ١/مج١٢/١، نقلاً عن التعليم القومي: ٣٢٧.

(٣٧) مشكلة العروبة في الجزائر :٢١٢، نقلاً عن التعليم القومي: ٣٢٧.

(٣٨) عيون البصائر:٦٣-٦٤، نقلاً عن التعليم القومي: ٣٢٩.

(٣٩) نقلاً عن التعليم القومي: ٣٢٩.

(٤٠) شروط النهضة :٣٩.

المصادر والمراجع

١- **أمة وحضارة قامتا على القرآن الكريم**، لمحمد الأكحل شرفاء، ملتقى القرآن الكريم، وزارة الشؤون الدينيّة، الجزائر.

٢- **تاريخ التربية الإسلامية**، لأحمد شلبي، ط٤، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٧م.

٣- **تاريخ التربية بتونس**، لإبراهيم التوزري، الشركة الوطنية للنشر، تونس، د.ت.

٤- **تدرج المذاهب في التربية ونزعة سبنسر**، لعبد الكريم السكري.

٥- **تعلم القرآن في عالمنا المعاصر، واقعه وإصلاحه**، لسيد محمد أحمد، ملتقى القرآن الكريم، وزارة الشؤون الدينيّة، الجزائر.

٦- **التعليم القومي والشخصية الوطنية**، لرابح تركي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م.

٧- **جامع جوامع الاختصار والتبيان**، لأحمد بن أبي جمعة المغراوي.

٨- **دور التربية القرآنية في تغيير ما بالإنسان**، لفضل الجمالي، ملتقى القرآن الكريم،وزارة الشؤون الدينية، الجزائر.

٩- **شروط النهضة**، لمالك بن نبي، تر. عبد الصبور شاهين، ط٢، دار العروبة، القاهرة، ١٩٦١م.

١٠- **الفواكه الدواني**، لأحمد بن غنيم، المطبعة التجارية، مصر ١٣٥٥هـ.

١١- **كتاب الجزائر**، لأحمد توفيق المدني، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٤م.

١٢- **الكتاتيب القرآنية بندرومة**، ١٩٠٠-١٩٧٧، للطالب عبد الرحمن التجاني، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ١٩٨٣م.

١٣- **مشكلة العروبة في الجزائر**، لمحمد بشير الإبراهيمي.

الوعي الجهادي في شعر (عبد الله بن المبارك)

د. عمر حمدان
جامعة عجمان - الإمارات العربية المتحدة

حمدًا لله، وصلاةً وسلامًا على حبيبه ومصطفاه، وعلى آله وصحبه ومن والاه. أمّا بعد:

فكثيرون هم شعراء العصر العباسي الأول (عصر ابن المبارك)، وقليل منهم أولئك الذين ينزعون عن توجّه إسلامي، يهتدي بهدي الإسلام، ولا ينحرف عن طريقه المستقيم، والنادر من هؤلاء القلّة هم الذين يصدرون عن وعي عميق للإسلام، وفهم شامل لأسسه ومبادئه، ورؤية صافية للكون والحياة من منظار الكتاب والسنّة الصحيحة.

وصاحبنا عبد الله بن المبارك على رأس قائمة هؤلاء النادرين، فهو في عصره أمة، وهو نسيج وحده، فتراه في كل ميدان رأسًا، وفي كل فضيلة في القمة.

قال معاذ بن خالد: «تعرفت إلى إسماعيل بن عياش بعبد الله بن المبارك، فقال إسماعيل: لا أعلم أنّ الله خلق خصلة من خصال الخير إلا وقد جعلها في عبد الله بن المبارك»[1].

وعند قراءتك لمفردات حياته - رحمه الله - تتذكر صحابة رسول الله ﷺ الذين كانوا قرآنًا يمشون على الأرض.

قال سفيان بن عيينة: «نظرت في أمر الصحابة، وأمر عبد الله، فما رأيتُ لهم عليه فضلاً إلا صحبتهم النبي ﷺ وغزوهم معه»[2].

أما وعيه الجهادي، الذي هو موضوعنا، فنراه نابعًا من فهمه الحقيقي لشعيرة الجهاد، الذي وصفه رسول الله ﷺ بأنه ذروة سنام الإسلام[3].

وفي صحيح مسلم: قيل للنبي ﷺ: ما يعدل الجهاد في سبيل الله عز وجل؟

قال: «لا تستطيعونه».

قال: فأعادوا عليه مرتين أو ثلاثا، كل ذلك يقول: «لا تستطيعونه».

وقال في الثالثة: «مثل المجاهد في سبيل الله كمثل الصائم القائم القانت بآيات الله، لا يفتر من صيام ولا صلاة، حتى يرجع المجاهد في سبيل الله تعالى»[٤].

لذلك شمّر عبد الله بن المبارك للجهاد عن ساعده، يلازم الثغور، بل يرسل رسالة شعريّة إلى صديقه الفضيل بن عياض، الرجل الذي سكن مكّة مجاورًا في المسجد الحرام، الذي تعدل الصلاة فيه مئة ألف صلاة[٥]، ينبهه إلى أنّ العبادة الفضلى هي الرباط في الثغور لمواجهة الأعداء، مذكّرًا إيّاه بنصوص قطعيّة الثبوت والدلالة، تفصح عن أنّه لا يجتمع غبار في سبيل الله في أنف مسلم ودخان جهنم، وأنّ الشهداء أحياء عند ربهم يرزقون[٦].

ويسير عبد الله بن المبارك في شوارع بغداد (عاصمة الخلافة وقتئذٍ)، فترمق عيناه رجلاً زاهدًا، عليه ثياب من صوف، لا يخالطها غيرها، فيسأل عنه، فإذا هو أبو العتاهية الشاعر، فيخاطبه فيما يخاطبه:

الزم الثغرَ والتعبد فيه
ليس بغدادُ موضعَ الزّهاد[٧]

ونراه في نص آخر يصوّر لنا أنسه وراحته، وهو يقف حارسًا في ثغور الجهاد، بل يرى العيش كلّه نكدًا إلا في ظلال الرمح والفر[٨].

وستلمح - أخي القارئ الكريم من خلال نصوصه الشعريّة القادمة مدى وعيه لأهميّة الجهاد وفضله، تلك العبادة التي ما تركها قومٌ إلا ذُلُّوا.

مولده المبارك:

لمولد ابن المبارك قصة مباركة، توضّح لنا المغرس الأصيل لجذور هذه الشجرة الوارفة الظلال.

يُحكى عن أبيه أنّه كان يعمل في بستان لمولاه. وأقام فيه زمانًا، ثم إنّ مولاه جاءه يومًا، وقال له: أريد رُمانًا حلوًا، فمضى إلى بعض الشجر وأحضر منها رمانًا، فكسره فوجده حامضًا، فحرد عليه، وقال: أطلب الحلو فتحضر لي الحامض؟ هات حلوًا.

فمضى وقطع من شجرة أخرى، فلما كسره وجده أيضًا حامضًا، فاشتد حرده عليه، وفعل كذلك دفعة ثالثة، فقال له بعد ذلك: أنت ما تعرف الحلو من الحامض؟ فقال: لا، فقال: كيف ذلك؟ فقال: لأنني ما أكلتُ منه شيئًا حتى أعرفه، فقال: ولمَ لم تأكل؟ قال: لأنك ما أذنتَ لي، فكشف عن ذلك، فوجد قوله حقًّا، فعظم في عينه، وزوّجه ابنته. ويقال: إنّ عبد الله رُزقه من تلك الابنة، فنمت إليه بركة أبيه[٩].

وابن المبارك هو أبو عبد الرحمن، عبد الله بن المبارك بن واضح الحنظلي، مولاهم، التركي، المروزي.

ولد بمرو سنة ١١٨هـ (على الأرجح)، من أم خوارزمية، وأب تركي مبارك (كاسمه)[١٠].

طلبه للعلم وذكاؤه:

طلب ابن المبارك العلم وهو ابن بضع عشرة سنة[١١].

وقد تميّز بحدة ذكائه وقوة حافظته منذ صغره:

روى الخطيب البغدادي أنّ صخرًا صديق عبد الله بن المبارك قال: «كنّا غلمانًا في الكتّاب، فمررتُ أنا وابن المبارك، ورجل يخطب، فخطب خطبة طويلة، فلما فرغ قال لي ابن المبارك: قد حفظتها، فسمعه رجل من القوم، فقال: هاته، فأعادها عليه ابن المبارك، وقد حفظها»[١٢].

وكان رحمه الله طوّافًا في بلاد الله يطلب العلم.

قال فيه الإمام أحمد بن حنبل: «لم يكن في زمان ابن المبارك أحد أطلب للعلم منه، دخل اليمن ومصر والشام والحجاز والبصرة والكوفة، وكان من رواة العلم، وكان أهلاً لذلك، كتب عن الصغار والكبار»[١٣].

اجتمع لديه علم كثير - جلُّه في الحديث- تجاوز عشرين ألف حديث، حمله عن أربعة آلاف شيخ، وروى عن ألف منهم[١٤].

رُوي عنه أنه قال:

«طلبتُ الأدب ثلاثين سنة، وطلبتُ العلم عشرين سنة»[١٥].

وقيل له: يا أبا عبد الرحمن، إلى متى تكتب هذا الحديث؟ فقال: (لعلّ الكلمة التي انتفع بها ما كتبتُها بعدُ)[١٦].

كان رحمه الله يمتاز بالدقّة والعمق، قال نُعيم ابن حمّاد: سمعت يحيى بن آدم يقول:

«كنت إذا طلبتُ دقيق المسائل، فلم أجده في كتب ابن المبارك، أيست منه»[١٧].

وقال معتمر بن سليمان:

«ما رأيت مثل ابن المبارك، تصيب عنده الشيء الذي لا تصيبه عند أحد»[١٨].

عبد الله بن المبارك أمير المؤمنين في الحديث:

عدّه الإمام يحيى بن معين: أمير المؤمنين في الحديث[١٩].

وقد تقدّم بنا قبل قليل أنه حمل الحديث عن أربعة آلاف شيخ، وروى عن ألف منهم. وكان - رحمه الله - يقول: «في صحيح الحديث شُغْلٌ عن سقيمه»[٢٠].

عبد الله بن المبارك الكريم:

عوتب ابن المبارك فيما يفرّق من المال في البلدان، فقال: «إني أعرف مكان قوم لهم فضل وصدق، طلبوا الحديث، فأحسنوا الطلب، فاحتاجوا، فإن تركناهم ضاع علمهم، وإن أغناهم بثوا العلم لأمة محمد ﷺ، ولا أعلم بعد النبوة أفضل من بث العلم»[٢١].

وكان رحمه الله في غاية الكرم مع حجاج بيت الله الحرام الذين يصحبهم: إذ يأخذ نفقة كل واحد منهم، ويكتب اسمه على صرته، ويجمعها في صندوق، ثم يخرج بهم في أوسع ما يكون من النفقات والركوب وحسن الخلق والتيسير عليهم، فإذا قضوا حجهم اشترى لكل واحد منهم ما أوصاه أهله من الهدايا من مكة والمدينة، فإذا رجعوا إلى بلادهم بعث من أثناء الطريق إلى بيوتهم، فأصلحت وبيضت أبوابها ورُمم شعثها، فإذا وصلوا إلى البلد عمل وليمة ودعاهم، فأكلوا وكساهم، ثم دعا بذلك الصندوق، وأخرج الصرر،وأقسم عليهم أن يأخذ كل واحد نفقته[٢٢].

ابن المبارك المقدام:

قال أبو حاتم الرازي: سمعت عبَدة بن سليمان المروزي يقول: «كنّا في سرية مع عبد الله بن المبارك في بلاد الروم، فصادفنا العدو، ولما التقى الجمعان، خرج رجل من العدو، فدعا إلى المبارزة، فبرز إليه رجل، فطارده ساعة فطعنه فقتله، ثم آخر فقتله، ثم دعا إلى البراز، فخرج إليه رجل،

فطارده ساعة، ثم طعنه فقتله، فازدحم الناس، فزاحمتُ، فإذا هو ملثم وجههُ، فأخذتُ بطرف ثوبه فمددته، فإذا هو عبد الله بن المبارك، فقال: وأنت يا أبا عمرو ممن يشنّع علينا»(٢٣).

ابن المبارك الرائد في فهم مقاصد الإسلام:

خرج مرّة في طريقه إلى الحج، فمات طائرٌ معهم، فألقي على مزبلة، فإذا جارية تخرج من دار قريبة، وتأخذ الطائر الميت، فسألها ابن المبارك عن أمرها، فقالت: أنا وأخي هنا ليس لنا شيء إلا هذا الإزار، وليس لنا قوت إلا ما يُلقى على هذه المزبلة، وقد حلّت لنا الميتة منذ أيام، وكان أبونا له مال، فظلم، فأخذ ماله، وقُتل، فأمر ابن المبارك برد الأحمال، وقال لوكيله: كم معك من النفقة ؟

قال: ألف دينار، فقال: عدّ منها عشرين دينارًا تكفيني إلى مرو، وأعطها الباقي، فهذا أفضل من حجنا في هذا العام، ثم رجع(٢٤).

ابن المبارك الموسوعي:

قال الحسن بن عيسى:

«اجتمع جماعة، مثل الفضل بن موسى، ومخلد ابن حسين، فقالوا: العلم، والفقه، والأدب، والنحو، واللغة، والزهد، والفصاحة، والشعر، وقيام الليل، والعبادة، والحج، والغزو، والشجاعة، والفروسية، والقوة، وترك الكلام فيما لا يعنيه، والإنصاف، وقلة الخلاف على أصحابه»(٢٥).

ابن المبارك المربي:

قال أبو العباس مسروق: حدثنا ابن حُميد قال:

عطس رجل عند ابن المبارك، فقال ابن المبارك: أيش يقول الرجل إذا عطس؟

قال: الحمد لله، فقال له: يرحمك الله.

وقال إسماعيل الخُطبي: بلغني عن ابن المبارك أنه حضر عند حمّاد بن زيد، فقال أصحاب الحديث لحمّاد: سل أبا عبد الرحمن أن يحدثنا.

فقال: يا أبا عبد الرحمن تحدثهم، فإنهم قد سألوني؟

قال: سبحان الله يا أبا إسماعيل أحدّثُ وأنت حاضر؟

فقال: أقسمت عليك لتفعلنّ.

فقال: خذوا، حدّثنا أبو إسماعيل حمّاد بن زيد، فما حدّث بحرف إلا عن حمّاد(٢٦).

أبو عبد الرحمن البكاء من خشية الله:

قال نعيم بن حمّاد: كان ابن المبارك إذا قرأ كتاب الرقائق فكأنه بقرة منحورة من البكاء، لا يجترئ أحد منا أن يدنو منه أو يسأله عن شيء(٢٧).

ابن المبارك مستجاب الدعوة:

قال العباس بن مصعب: حدثني بعض أصحابنا قال: سمعت أبا وهب يقول: مرَّ ابن المبارك برجل أعمى، فقال له: أسألك أن تدعو لي أن يردّ الله بصري، فدعا الله، فرد عليه بصره، وأنا أنظر(٢٨).

مكانتـه:

أمّا مكانته بين الناس فيحدثنا عنها أشعث بن شعبة المصيصيّ قال:

قدم هارون الرشيد أمير المؤمنين الرّقة، فانجفل الناس خلف عبد الله بن المبارك، وتقطعت النعال، وارتفعت الغبرة، فأشرفت أمُّ ولدٍ لأمير المؤمنين، من برج من قصر الخشب، فلما رأت الناس قالت: ما هذا؟!

قالوا: عالم من أهل خراسان قدم الرقة، يقال له: عبد الله بن المبارك، فقالت: هذا والله المُلك، لا

ملك هارون الذي لا يجمع الناس إلا بشُرَط وأعوان[٢٩].

شعره:

كان والده المبارك المحفِّز الأول له على حفظ الشعر منذ طفولته.

قال زنيج عن أبي ثُميلة الأنصاري:

«كان أبي والمبارك والد عبد الله تاجرين، وكانا قد جعلا لنا أن من حفظ منا قصيدة فله درهم، قال: فكنت أتحفظ أنا وابن المبارك القصائد. قال أبو غسان - زنيج -: فخرجا شاعرين»[٣٠].

وفي فصاحته - رحمه الله - قال ابن جريج: «ما رأيتُ عراقيًّا أفصح منه»[٣١].

وأبرز أغراض شعره: الزهد والرقائق، والجهاد، والحكمة.

وشعره، وإن كان يقل فيه الإبداع الفني، صورة صادقة للفكر الإسلامي النّير الذي يحمله، ويتميز بالعفوية وعدم التكلف.

مؤلفاته:

لابن المبارك مؤلفات مباركة، طبع منها - فيما أعلم -:

١- كتاب الزهد والرقائق[٣٢].

٢- كتاب الجهاد[٣٣].

٣- المسند[٣٤].

أما كتبه الأخرى فما بين مخطوط أو ضائع، مثل: (الأربعين في الحديث)[٣٥]، و(التفسير)، و(التاريخ)، و(المناسك)، و(البر والصلة)، و(الاستئذان)[٣٦].

نصوص الجهاد:

النص الأول:

روى الحافظ ابن عساكر في ترجمة عبد الله بن المبارك من طريق: محمد بن إبراهيم بن أبي سكينة قال:

أملى عليّ عبد الله بن المبارك بطرطوس، وودّعته للخروج، وأنفذها معي إلى الفضيل بن عياض[٣٧]، سنة ١٧٧هـ، وفي رواية أخرى سنة ١٧٠هـ، هذه الأبيات:

يا عابدَ الحرمَيْن لو أبصرْتَنا
لعَلمْتَ أنَّكَ في العبادةِ تلعبُ

من كان يخضب جيده بدموعه
فنحورنا بدمائنا تتخضب[٣٨].

أو كان يتعب خيله في باطل
فخيولنا يوم الصبيحة تتعب

ريح العبير لكم، ونحن عبيرنا
رهجُ السنابك والغبار الأطيب[٣٩].

ولقد أتانا من مقال نبينا
قول صحيح صادقٌ لا يكذب

لا يُجمعن غبار خيل الله في
أنف امرىء ودخان نار تلهب[٤٠].

هذا كتاب الله ينطق بيننا:
ليس الشهيد بميت لا يُكذبُ[٤١].

قال: فلقيتُ الفضيل بن عياض بكتّابه في المسجد الحرام، فلما قرأه ذرفت عيناه، وقال: صدق أبو عبد الرحمن ونصحني، ثم قال: أنت ممن يكتبُ الحديث؟

قال: قلتُ: نعم، قال:

فاكتب هذا الحديث كراء حملك كتاب أبي عبد الرحمن إلينا، وأملى علي الفضيل بن عياض:

حدّثنا منصور بن المعتمر عن أبي صالح عن أبي هريرة: أنّ رجلاً قال: يا رسول الله، علّمني عملاً أنالُ به ثواب المجاهدين في سبيل الله.

فقال: «هل تستطيع أن تصلي فلا تفتر، وتصوم فلا تفطر»؟

فقال: يا رسول الله أنا أضعف من أن أستطيع ذلك.

ثم قال النبي ﷺ: «فوالذي نفسي بيده لو طوّقت ذلك ما بلغت المجاهدين في سبيل الله، وأما علمت أن المجاهد في طوله (الاستنان: النشاط) فيكتب له بذلك الحسنات»[٤٢].

أخي القارئ الكريم:

تحس - وأنت تقرأ هذه الرسالة الشعرية - بالحرارة الإيمانية، والوعي العميق لمفهوم العبادة، التي يتربّع الجهاد على قمتها، ومن هنا وصفه نبيّنا الكريم ﷺ بأنه ذروة سنام الإسلام.

في مستهل الأبيات يخاطب ابن المبارك صديقه الحميم الفضيل بقوله: يا عابد الحرمين، ولم يقل له: يا عابد الرحمن، أو يا عابد الله في الحرمين،وما ذلك إلا تقريع وتنبيه شديد اللهجة، حتى كأنه - لا سمح الله - يعبد الحرمين لا ربَّ الحرمين، فكثرة الصلاة فيهما، في الوقت الذي تُهدّد ثغور المسلمين من قبل أعدائهم، تُعدّ لعبًا في العبادة، واستخفافًا بها.

ثم ينصُّ شاعرنا على أنّ من يخضب جيده بدموعه بكاء من خشية الله، ليس كمن يخضب نحره بدم يدافع فيه عن حرمات الله.

ومن يُتعب خيله في باطل السباق والنزهة لا يستوي ومن يُتعب خيله في صبيحة الإغارة على الأعداء.

وإذا كان لكم روائح العبير والطيب العبق في بيوتكم، فنحن نتطيب بغبار حوافر الخيل، فهي الأطيب عندنا؛ لأنها الأطيب عند الله.

ولنا بشائر النبي ﷺ الذي أخبر أنه لا يجتمع في أنف مسلم غبار في سبيل الله ودخان جهنم.

بل إنّ آيات الله في كتابه العزيز تثبت - بمنتهى الصراحة والوضوح - أنّ شهداءه أحياء عند ربهم يُرزقون.

النص الثاني:

نظر عبد الله بن المبارك ببغداد إلى رجل عليه ثياب صوف، لا تخالطها غيرها، فقال: من هذا ؟ فقيل له: هذا أبو العتاهية الشاعر[٤٣]، فكتب إليه ابن المبارك:

أيها القارئُ الذي لبس الصُو ... ف وأضحى يُعدُّ في العُبَّادِ

الزم الثغرَ والتعبُّدَ فيه ... ليس بغدادُ موضع الزُّهادِ

إن بغداد للملوكِ محلٌ ... ومُناخ للقارئِ الصيَّادِ[٤٤].

هذه هي الرسالة الثانية التي يبعثها المجاهد المعلم ابن المبارك إلى أجيال المسلمين، (وإن كانت معنونة إلى الشاعر الزاهد أبي العتاهية)، يكشف لنا فيها عن حقيقة الزهد.

فالذي يحمل سلاحه، مودعًا أهله وماله، متوجّهًا إلى أعدائه، هو الزاهد الذي أدار للدنيا ظهره، لا من لبس الصوف، وقرأ القرآن يتصيّد به متع الحياة، وهو يعيش في بغداد، عاصمة الدنيا آنئذٍ، بلد الرفاهية والتثاقل إلى الأرض.

النص الثالث:

قال حبّان بن موسى: سمعت عبد الله بن المبارك ينشد:

كيف القرار وكيف يهدا مسلمٌ
والمسلماتُ مع العدوِّ المعتدي

الضارباتُ خدودهُنَّ برنّةٍ
الداعياتُ نبيّهُنَّ محمدِ

القائلات إذا خشينا فضيحةً
جهدَ المقالة ليتنا لم نولد

ما تستطيعُ وما لها من حيلةٍ
إلا التستّر من أخيها باليدِ(٤٥)

وفي هذا النص الملتهب يضع ابن المبارك أيدينا على مكمن الجراح، فيقول: كيف تستقر نفس المسلم وتهدأ، والمسلمات أصبحن فريسة لاغتصاب العدو المعتدي، يكشف عن مفاتنهن، بل عن عوراتهنّ أمام إخوانهن، نكاية بالإسلام والمسلمين؟ فلو لم يكن لنا دافع للقتال إلا هذا لكفى به دافعًا، إن كانت لنا ضمائر حيَّة بالإيمان، توّاقة موقنة بما عند الله من مكانة للمجاهدين.

النص الرابع:

كُلُّ عيشٍ لي أراه نَكِدا
غير ركز الرمح في ظلّ الفرسْ

وقيام في ليالٍ دُجُنٍ
حارسًا للناس في أقصى الحَرَسْ

رافع الصوتِ بتكبير (فلا)
ضجةً فيه ولا صوتُ جرسْ(٤٦)

تتجسَّد في هذه الأبيات القصيرة المرآة الصافية لنفس هذا الإمام العلم الذي يجد راحته وسعادته تحت ظل سيفه، بل يرى كل عيش نكدًا منغّصًا، إلا عيش المجاهد بين رمحه وسيفه، قائمًا في الليالي الحالكة، يحرس المسلمين من هجمات أعدائهم، يكبِّر الله - تعالت أسماؤه - في نشيد سماوي يتناغم - بهدوء - مع تسبيح الجبال والسهول والكون كلّه.

وفاته:

شاء الله - عز وجل - أن تكون خاتمة هذا الرجل المجاهد في طريق منصرفه من الجهاد، فتكون وفاته شاهدة على طموحه وحبّه لرفع كلمة الله في الأرض.

وأن تصعد روحه إلى بارئها في أكثر أوقات اليوم بركة وصفاء واستجابة للدعاء (وقت السحر)، وفي أفضل شهر (رمضان).

كما شاء الله - سبحانه - أن يكون عُمُره ثلاثًا وستين سنة، عُمُر قائد المجاهدين رسول الله ﷺ.

وهذه المؤشرات الميمونة المباركة تتناسب مع مناقب هذا الرجل المبارك ابن المبارك.

توفي - رحمه الله وأعلا درجته في عليين - عندما كان عائدًا من الغزو، سنة ١٨١ هـ.

ودفن بهيت(٤٧)، وقبره فيها معروف(٤٨)

قال محمد بن فضيل بن عياض: رأيت عبد الله ابن المبارك في المنام، فقلت: أي الأعمال وجدتَ أفضل؟

قال: الأمر الذي كنت فيه.

قلت: الرباط والجهاد؟

قال: نعم.

قلت: فأي شيء صنع بك ربك؟

قال: غفر لي مغفرة ما بعدها مغفرة[49].

اللهم اغفر لنا وله وللمجاهدين الصادقين في كل زمان و مكان.

أولئك الذين عقدوا مع الله صفقة تجارية رابحة، فهنيئًا لهم هذه التجارة، وبشرى لهم ذلك الربح:

﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُواْ بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُم بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾[50]. ■

●●●

الحواشي

١. سير أعلام النبلاء: ٨/٣٨٤.

٢. المصدر السابق: ٨/٣٩٠.

٣. ينظر حديث معاذ بن جبل -رضي الله عنه- في سنن الترمذي برقم:٢٦١٩ (٧/٢٨١).

قال الترمذي: حديث حسن صحيح.

٤. صحيح مسلم: رقم ١٨٧٨ ص:٧٨٣.

٥. روى الطبراني في الكبير (بسند حسن) عن أبي الدرداء رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ «: الصلاة في المسجد الحرام بمئة ألف صلاة، والصلاة في مسجدي بألف صلاة، والصلاة في بيت المقدس بخمس مئة صلاة»، ينظر الترغيب والترهيب:٢/١٧٥.

٦. ينظر النص الأول القادم من (نصوصه الجهادية).

٧. ينظر النص الثاني.

٨. ينظر النص الرابع.

٩. وفيات الأعيان:٣/٣٢.

١٠. ينظر ترتيب المدارك:٣/٣٦ -٥١، وسير أعلام النبلاء:٨/ ٣٧٨- ٤٢١.

١١. تاريخ الإسلام (حوادث ووفيات:١٨١-١٩٠): ٢٢١.

١٢. تاريخ بغداد:١٠/١٦٥ و١٦٦.

١٣. ترتيب المدارك:٣/٣٩.

١٤. ينظر تاريخ بغداد:١٠/١٦٤، وسير أعلام النبلاء: ٨/٣٩٧،والتيار الإسلامي:٥٨٢.

١٥. ترتيب المدارك:٣/٣٩.

١٦. صفة الصفوة:٤/١٣٨.

١٧. سير أعلام النبلاء: ٨/٣٨٣.

١٨. المصدر نفسه:٨/٣٩٨.

١٩. تاريخ بغداد: ١٠/١٦٥.

٢٠. سير أعلام النبلاء:٨/٤٠٣.

٢١. صفة الصفوة:٤/١٣٨.

٢٢. ينظر سير أعلام النبلاء:٨/٣٨٥، ٣٨٦، التيار الإسلامي:٥٨٧.

٢٣. صفة الصفوة:٤/١٤٤، وتاريخ الإسلام: ٣٢.

٢٤. ينظر البداية والنهاية:١٠/٢٢٩، التيار الإسلامي:٥٨٥.

٢٥. سير أعلام النبلاء:٨/٣٩٧.

٢٦. المصدر نفسه:٨/٣٨٣.

٢٧. صفة الصفوة:٤/١٣٧-١٣٨.

٢٨. سير أعلام النبلاء:٨/٣٩٥.

٢٩. تاريخ بغداد:١٠/١٥٦، وتهذيب الكمال:١٦/٢٢، ووفيات الأعيان: ٣/٣٣.

٣٠. تهذيب التهذيب: ١١/٢٥٧.

٣١. المصدر السابق: ٥/٣٢٧.

٣٢. حققه الأستاذ حبيب الله الأعظمي.

٣٣. حققه الدكتور نزيه حمّاد.

٣٤. حققه الأستاذ صبحي السامرائي.

٣٥. مخطوط في مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى بمكة المكرمة.

٣٦. ديوان الإمام عبد الله بن المبارك: ١٩ - ٢٠.

٣٧. هو الفضيل بن عياض بن مسعود التميمي اليربوعي، أبو علي، شيخ الحرم المكي، من أكابر العبّاد الصلحاء، كان ثقة في الحديث، أخذ عنه خلق منهم الإمام الشافعي، ولد

في سمرقند، وأصله من الكوفة، سكن مكة، وتوفي بها سنة ١٨٧هـ، رحمه الله، طبقات الصوفيّة:٦-١٤، صفة الصفوة:٢/٢٣٧ -٢٤٧، الأعلام:٥/١٥٣.

٣٨. ديوان الإمام عبد الله بن المبارك:٣٩: يخصب، تتخصّب، بالصاد بدل الضاد.

٣٩. رهج السنابك: الرهج: الغبار، والسنابك: جمع سُنبك، وهو طرف حافر الخيل.

إشارة إلى قوله ﷺ: «**لا يجتمع غبار في سبيل الله ودخان جهنم**» رواه الترمذي (٥/٢٥١، رقمه:١٦٣٣) وقال: حديث حسن صحيح. في سير أعلام النبلاء(٨/٤١٢): لا يستوي وغبار خيل الله (بالواو قبل غبار)، وهذه الرواية وإن اشتُهرت واستقامت وزنًا، لكنها لا تستقيم لغة، لانعدام فاعل يستوي، إلا على تأويل بعيد.

٤٠. وفي مختصر تفسير ابن كثير: (١/٣٥٣): لا يستوي غبّار خيل الله (بتشديد الباء)، وروى بعضهم: لا يُجمعن غبار.... (وقد اخترتها؛ لأنها أقرب إلى لفظ الحديث المشار إليه)، والبعض الآخر: لا جمع بين غبار خيل الله.... ينظر ديوانه:٤٠-٤١.

٤١. إشارة إلى قوله - سبحانه - ﴿**وَلاَ تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاء عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ**﴾: آل عمران/ ١٦٩.

٤٢. ينظر: تفسير ابن كثير:١/٦٢٥ -٦٣٦، وسير أعلام النبلاء: ٨/٤١٢، ٤١٣. في صحيح البخاري (رقم ٢٧٨٥: ٥٣٨): جاء إلى رسول الله ﷺ فقال: دُلّني على عمل يعدل الجهاد، قال: «**لا أجده**».

قال: ومن يستطيع ذلك ؟

قال أبو هريرة: إنّ فرس المجاهد ليستنّ في طوله، فيكتبُ له حسنات.

وفي صحيح مسلم (رقم ١٨٧٨: ٧٨٣).

قيل للنبي ﷺ: ما يعدل الجهاد في سبيل الله عز وجل؟

قال: «**لا تستطيعونه**»

قال: فاعادوا عليه مرتين أو ثلاثا، كل ذلك يقول: «**لا تستطيعونه**»

وقال: في الثالثة: «مثل المجاهد في سبيل الله كمثل الصائم القائم القانت بآيات الله، لا يفتر من صيام ولا صلاة، حتى يرجع المجاهد في سبيل الله تعالى»

٤٣. هو إسماعيل بن القاسم بن سويد العيني، شاعر مكثر، له شعر في الزهد والوعظ أجاد فيه، حتى قال الخطيب البغدادي (أربى على كل من ذهب ذلك المذهب)، جمع الإمام يوسف بن عبد الله بن عبد البر القرطبي ما وجد من زهدياته وشعره في الحكمة والعظة وما جرى مجرى الأمثال في مجلد، توفي سنة ٢١١هـ، تاريخ بغداد: ٦/ ٢٥٠، وما بعدها، الأعلام:١/ ٣٢١.

٤٤. بهجة المجالس: ٣/ ٦٤-٦٥، وينظر تاريخ بغداد:١/ ٦، وديوان الإمام عبد الله بن المبارك:٤٤.

٤٥. سير أعلام النبلاء:٨/٤١٦، وديوانه:٤٥.

٤٦. ينظر ترتيب المدارك:٣/٤٦، وديوانه: ٥١.

٤٧. في وفيات الأعيان: ٣/ ٣٤:

(هيت: بكسر الهاء، وسكون الياء المثناة من تحته،وبعدها تاء مثناة من فوقها- مدينة على الفرات فوق الأنبار، من أعمال العراق، لكنّها في بر الشام، والأنبار في بر بغداد، والفرات يفصل بينهما، ودجلة تفصل بين الأنبار وبغداد)

قلت: وهي الآن قضاء تابع لمحافظة الأنبار بالعراق.

٤٨. ينظر: ترتيب المدارك:٣/ ٣٦ -٥١،وسير أعلام النبلاء:٨/٣٧٨-٤٢١.

٤٩. صفة الصفوة:٤/١٤٧.

٥٠. التوبة:١١١.

المصادر والمراجع

- **الأعلام**، لخير الدين الزركلي (ت١٣٩٦هـ - ١٠٧٦م)، ط١١، دار العلم للملايين، ١٩٩٥م.
- **البداية والنهاية**: لأبي الفداء الحافظ ابن كثير الدمشقي (ت٧٧٤هـ)، تحقيق ومراجعة وفهرسة دار أبي حيّان، ط١، دار أبي حيّان، القاهرة، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.
- **بهجة المجالس وأنس المجالس وشحذ الذاهن والهاجس**، للإمام أبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي (ت٤٦٣هـ)، تح. محمد مرسي الخولي، ط٢، دار الكتب العلميّة، بيروت،١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.
- **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، للحافظ المؤرخ شمس الدين الذهبي (ت٧٤٨هـ)، تح. د. عمر عبد السلام تدمري، ط١، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.
- **تاريخ بغداد أو مدينة السلام منذ تأسيسها حتى سنة ٤٦٣هـ**، للحافظ الخطيب البغدادي (ت٤٦٣هـ)، دار الكتب العلمية، بغداد.

- **تذكرة الحفاظ**، للإمام أبي عبد الله شمس الدين الذهبي (ت٧٤٨هـ)، ط٣، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، الهند، ١٤١٧هـ/١٩٥٥م.
- **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، للقاضي عياض بن موسى بن عياض السبتي(ت٥٤٤هـ)، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب.
- **الترغيب والترهيب من الحديث الشريف**، للإمام زكي الدين عبد العظيم بن عبد القوي المنذري(٦٥٦هـ)، تح. محيي الدين ديب مستو و صاحبيه، ط٢، دار ابن كثير، ودار الكلم الطيّب ومؤسسة علوم القرآن، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.
- **تفسير القرآن العظيم**، للإمام الحافظ عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي (ت٧٧٤هـ) ،ط١، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٩٨٦م.
- **تهذيب التهذيب**، للإمام الحافظ ابن حجر العسقلاني(٨٥٢هـ)، ط١، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.
- **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، للحافظ جمال الدين أبي الحجاج يوسف المزي (ت٧٤٢هـ)، تح. د. بشار عواد معروف، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.
- **التيار الإسلامي في شعر العصر العباسي الأول**، للدكتور مصطفى بهجت، ط١، وزارة الأوقاف، بغداد- العراق، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.
- **ديوان الإمام عبد الله بن المبارك** (ت١٨١هـ)، جمع وتحقيق الدكتور مجاهد مصطفى بهجت، ط١، دار الوفاء، مصر،١٤٠٧/١٩٨٧م.
- **سنن الترمذي**، للإمام أبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (ت٢٧٩هـ)، تع. عزّت عبيد الدّعاس، ط١، مطابع الفجر الحديث، حمص - سوريا،١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م.
- **سير أعلام النبلاء**، للإمام شمس الدين محمد بن أحمد ابن عثمان الذهبي (٧٤٨هـ)، بإشراف شعيب الأرنؤوط، ط٤، مؤسسة الرسالة، بيروت،١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
- **صحيح البخاري**، للإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت٢٥٦هـ)، بيت الأفكار الدولية، الرياض، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.
- **صحيح مسلم**، للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت٢٦١هـ)، بعناية: أبي صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية، الرياض، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.
- **صفة الصفوة**، للإمام أبي الفرج ابن الجوزي (ت٥٩٧هـ)، تح. محمود فاخوري، ود محمد رواس قلعجي، ط٣، دار المعرفة، بيروت،١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
- **طبقات الصوفيّة**، لأبي عبد الرحمن السلمي (ت٤١٢هـ)، تح. نور الدين شريبه، ط٢، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
- **عبد الله بن المبارك**، للأستاذ علي الطنطاوي - رحمه الله - (ت١٩٩٩م)، تصوير عن الطبعة الثانية، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
- **مختصر تفسير ابن كثير**، للشيخ محمد علي الصابوني، ط٥، دار القلم، بيروت،مكتبة جدة، جدة، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
- **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان(ت٦٨١هـ)، تح. د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت.



استثمار المعارف في فهم النص عند الأصوليين

أ. أحمد كروم
أكادير - المغرب

يسعى المنهج الأصولي إلى استكشاف المقاصد التي يرومها الأصولي من خلال استعماله للإجراءات المقدّمة في العمليّة الاجتهاديّة الاستنباطيّة. فإذا كان الاستنباط عملاً استكشافيًّا، طبقًا لمادته الاشتقاقيّة المبنيّة على فعل (نبط) من نبط الماء؛ إذا استخرجه من جوف الأرض، فإن المنهج الأصولي يجتهد في استيفاء الفكر واستكمال النظر قصد فهم النص الشرعي واستيعابه. ولا غرابة إن بدا دور هذا المنهج واضحًا في طريقة التأليف، التي دونت بها الكتب في هذا العلم، وذلك لكونها تشير إلى مسألة التأصيل أو الاستثمار أو التهذيب.

ونذكر منها مثلاً البرهان، والمستصفى، والمنخول، والمحصول، والتحصيل، والإحكام، والعمدة، والمعتمد، والمنهاج، والموافقات، والتنقيح وغيرها من المؤلفات التي تتوزع فيها النظرة الأصوليّة للنصوص حسب المنهج ومقتضياته المستعملة. ولعلّ استثمار الأصولي للمعارف الخادمة لعلم الأصول تظهر من كون هذا العلم من العلوم التي أنجبتها الحضارة الإسلامية، كما أنّ ثقافته متجددة، تستوعب تراكمات علميّة ومعرفيّة متداخلة، تمتزج فيها النصوص النقليّة بمقاصد توافق الاجتهادات العقليّة، التي حصّنوا مدارها بالقواعد المحكمة. وهذه القواعد التي تعدّ نتيجة كبرى للتأمل الأصولي تسعى إلى اختزال المراد في عبارات متميّزة، ومدلولات مركّزة، تشير إلى مرجعية مهمّة في صياغة المعرفة الأصوليّة.

وإذا كان المنهج الأصولي ينطلق من القاعدة المشهورة، «لا اجتهاد مع وجود النص»، فإنّه في الجانب الآخر، الذي يستوجب الاستدلال والنظر، استعمل مواهبه العقليّة واجتهاداته المعرفيّة؛ لتحصيل المعنى المراد على وفق حدود النص وما

تقتضيه دلالاته. وهكذا نجد المنهج الأصولي في جانب استثمار المعارف قد أفاد من علم المناهج وأصولها في طريقة النظر في ترتيب الأدلّة وتقسيمها، وكذا في ترتيب الأبواب المؤسسة للمرجعيّة الأصوليّة في مستواها النظري، وكذا التطبيقي. وهذا الأمر ساهم في ظهور نظريات متعدّدة بتعدد النظر في المفاهيم والآليات الأصوليّة، وأخرى بالحجاج والاستدلال، والأخرى بالإبستمولوجيا في دراسة العلاقات المعرفيّة، التي تربط الأصول بالفقه والفلسفة، كما تربطه كذلك باللغة والمنطق.

مظاهر الاستثمار المعرفي في أصول الفقه:

إنّ مظاهر الاستثمار المعرفي، الذي تحققه العلوم الخادمة لعلم الأصول يتوقف على حاجة الأصولي إليها؛ لكونها وسائل مساعدة في طرق الاستنباط التي تحقق للأصولي دقّة في الإدراك وسعة في الفهم. وهي وسائل تعتمد جانبًا مهمًّا في بُعدها التأصيلي ، حيث يتحقق الاستثمار المعرفي بناء على مرجعيّة فقهيّة أو لغويّة أو منطقيّة أو بلاغيّة... يستعان بمعطياتها في ترجيح القرائن، أو تدعيم الحجج الاستدلاليّة. ومن النصوص التأسيسية التي يمكن اعتمادها في مظاهر الاستثمار المعرفي لأصول الفقه نُدرج نصًّا لأبي حامد الغزالي يعرض فيه معطيات نظرية في الممارسة المعرفيّة عند الأصولي، وهي معطيات جديرة بالوقوف والتحليل، يقول: «اعلم أنك إذا فهمت نظر الأصول في وجوه دلالة الأدلّة السمعيّة على الأحكام الشرعيّة، لم يخفَ عليك أنّ المقصود معرفة كيفيّة اقتباس الأحكام من الأدلّة، فوجب النظر في الأحكام ثم في الأدلّة، وأقسامها، ثم في كيفيّة اقتباس الأحكام من الأدلّة، ثم في صفات المقتبس، الذي له أن يقتبس الأحكام. فإنّ الأحكام ثمرات، وكل ثمرة لها صفات وحقيقة في نفسها، ولها ثمرة ومستثمر، وطريق في الاستثمار. والثمرة هي: الأحكام، أعني الوجوب، والحظر، والندب والكراهة، والإباحة، والحسن، والقبح، والقضاء، والأداء، والصحة، والفساد، وغيرها. والمستثمر: هو الأدلّة: وهي ثلاثة: الكتاب والسنّة والإجماع فقط، وطرق الاستثمار: هي وجوه دلالة الأدلّة، وهي أربعة؛ إذ الأقوال إمّا أن تدل على الشيء بصيغتها ومنظومها أو بفحواها ومفهومها وباقتضائها وضرورتها أو بمعقولها ومعناها المستنبط منها. والمستثمر هو المجتهد»[1].

فإذا كانت النصوص الأصوليّة تشير إلى اهتمام المجتهد (المستثمر) للأدلة الشرعيّة بالمنقول، والمعقول، وبآليات (استثمارية) استدلاليّة لمعرفة وجوه دلالة الأدلة على مقتضياتها ومقاصدها، فإن عمليات الفهم وتقرير الأحكام لا بد أن تستند إلى النظر في معطيات الخطاب، ومعرفة نسقه ودلالاته الخاصّة. وتعدّ علوم اللغة من العلوم المستثمرة في الفكر الأصولي، وتعطاها الأوليّة ضمن علوم الآلة الأخر، كأصول الدين، وعلم الحديث، والتفسير، وقد استثمر الأصوليون من علوم اللغة ما يلائم الدراسة الأصوليّة، وما اشتدت إليه حاجة المجتهد في فهم الخطاب القرآني[2]. ولهذه الغايّة اعتمدوا في تنظيم وسائل استفادتهم من المعارف، واستثمار نصوصها على المحاور الآتية:

أ. استثمار طاقات النص بما يحتاج إليه من المعطيات المعرفيّة.

ب. وضع المعايير الملائمة لصياغة قواعد الاستنباط.

ج. تحقيق درجات التميّز في المنهج والمادّة.

وبمناقشتها لهذه الوسائل الجامعة للطريقة الأصوليّة في التعامل مع المعارف الخادمة لعلم أصول الفقه سنجد أبعادًا نظرية متداخلة،

ووجهات نظر متعدّدة تزيد هذا الموضوع إغداقًا في جانبه الفكري عمومًا. ولا أدلّ على ذلك من مشاركة أهل المعارف والعلوم الأخرى في المناقشات والمساجلات، التي أثارها المنهج الأصولي وسط الحجاج والاستدلال، دفاعًا عن قوة المعايير التي يستعملها في معالجات الأحكام وطرق استنباطها، ثم الوصول إلى طرائق التعقيد المبنيّة على حسن النظر ودقّة في السبر والتقسيم.

١- استثمار طاقات النص بما يحتاج إليه من المعطيات المعرفية:

فالنص أو الخطاب المقدّم بأحكامه، الموجه إلى العباد، أداة استثمار، يجب فهمها فهمًا ضروريًّا ينطلق من تحقيق المصلحة العامة، التي ينبني عليها التكليف بما يتضمن من عبادات ومعاملات. واستثمار طاقات النص عند الأصولي ينطلق من فهم تعبدي لا بفهم معرفي فحسب، بل بالإضافة إلى استثمار النص لاستخراج آلياته المعرفيّة لتحقيق مقاربات نظريّة، نجد الآلة الأصولية تتجه إلى أبعد من ذلك، إلى وضع آليات استخراج طاقات النص على وفق ما يكتنزه من أحكام. وقد ركز الأصوليون في موضوع استثمارهم لطاقات النص على منطلقات منها:

أ- **تحديدهم لمفهوم النص:** فمن خلال هذا التحديد، نجد التصور الأصولي يتفق على أنّ النص مجمعًا للمفاهيم، لكنهم اختلفوا فيما يتعلق بظاهره وباطنه، فذهب بعضهم إلى أنّه لفظ مفيد لا يتطرق إليه التأويل. ورأى آخرون أنّه لفظ مفيد يستوي ظاهره وباطنه. وهناك من لم يذكر اللفظ، واكتفى بالفحوى التي تقع نصًّا، وإن لم يكن معناها مصرحًا به لفظًا[٣]. ويفهم من هذا أنّ النص هو الثمرة المصونة، التي ينبغي أن تفهم قصد الوصول إلى معرفة الأحكام الشرعيّة، التي هي مناط السعادة الدنيويّة والأخرويّة، وهي المصلحة التي ترومها المقاصد الشرعيّة. وهكذا نجدهم يستثمرون المعطيات المعرفيّة لطاقات النص من خلال تحديدهم لطرق الأحكام التي حدّدوها في الأبواب الآتية: «أولها: اللّغات، وثانيها: الأمر والنهي، وثالثها: العموم والخصوص، ورابعها: المجمل والمبيّن، وخامسها: الأفعال، وسادسها: الناسخ والمنسوخ، وسابعها: الإجماع، وثامنها: الأخبار، وتاسعها: القياس، وعاشرها: التراجيح، وحادي عشرها: الاجتهاد، وثاني عشرها: الاستفتاء، وثالث عشرها: الأمور التي اختلف المجتهدون في أنّها هل هي طرق للأحكام الشرعيّة أم لا؟»[٤]. وهي مباحث يتصل كل منها بمعارف متنوعة، كالبحث في الأحكام الكليّة للغات، التي تتضمن الحديث عن الكلام وماهيته وكيفيّة دلالته. وقد استثمر الأصوليون من هذا المبحث مثلاً ما له علاقة بأصول الفقه، موضحين حاجتهم منه على وفق ما يقتضيه النص. وقد عبر الرازي عن هذا الانتقاء بقوله: «اعلم أنّ لفظة الكلام عند المحققين منّا تُقال بالاشتراك على المعنى القائم في النفس، وعلى الأصوات المتقطعة المسموعة. والمعنى الأول مما لا حاجة في «أصول الفقه» إلى البحث عنه، إنما الذي نتكلم فيه القسم الثاني»[٥].

كما نجد الأمر نفسه بالنسبة لموضوع الاشتقاق، يقول ابن أمير الحاج: «والاشتقاق الكبير ليس من حاجة الأصولي؛ لأنّ حاجته إلى الاشتقاق إنما هي من حيث إنه يعرف به أنّ مبدأ اشتقاق المشتق، المرتب عليه حكم من الأحكام علّة لذلك الحكم. وهذه الحاجة مندفعة بمعرفة الاشتقاق المسمى بالأصغر أو الصغير، فلا حاجة إلى ذكر الكبير والأكبر

استثمار المعارف في فهم النص عند الأصوليين

أيضًا في هذا العلم»[6]. بعد ذلك اعتنوا في فهم النص بما ينسجم مع الآلية الأصوليّة التي عمدوا إلى تخيّلها من كل دخيل لا يخدم علم أصول الفقه. كما توجهوا إلى نوعيّة المعارف فحددوها بما يتطلبه النص من استقراء ونظر، يخدم النص من جهة، ويخضع لمنهجه المتميّز من جهة ثانية، وإلا كان وجوده مسألة عارية كما وصفها الشاطبي بهذا الإطلاق في قوله:«كل مسألة موسومة في أصول الفقه، لا ينبني عليها فروع فقهيّة، أو آداب شرعيّة، أو لا تكون عونًا على ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية. والذي يوضح ذلك أنّ هذا العلم لم يختص بإضافته إلى الفقه إلا لكونه مفيدًا له، ومحققًا للاجتهاد فيه. فإذا لم يفد ذلك فليس بأصل له»[7]؛ أي إنّ هذا التقييد الذي أشار إليه الشاطبي يسعى إلى تحصين النص الشرعي وتحديد مفهومه بما يقتضي التمييز بين المستوى المعرفي الأصولي والمستوى المعرفي الفقهي من خلال التعامل مع المادّة لا مع مقتضياتها. وكذلك الأمر بالنسبة للغة العربية، حسب رأيه، يؤخذ منها ما نستدل به على أن القرآن عربي، والسنّة عربية دون مناقشة ألفاظها، بل بالجزم فقط بأنّ أساليبه ومعانيه عربية.

إلا أنّ الشاطبي في مسلكه الاستثماري لما يمكن أن يخدم المادّة الأصوليّة سعى إلى تحديد مطالب لهذا الغرض ومنها: إقرار المصلحة التي من أجلها وضع النص القرآني، وقصد إليه مع عدم الإسراف في الآلة العقليّة حتى يخرج الفهم عن المقصود. وهو في ذلك يشير إلى أن «كثيرًا من الناس يأخذون أدلّة القرآن بحسب ما يعطيه العقل فيها، لا بحسب ما يفهم عن طريق الوضع. وفي ذلك فساد كبير وخروج عن مقصود الشارع[8]. وفي هذا المعنى نجد استثمار الأصوليين لعدد من المعارف قصد فهم النص وتوسيع طاقاته يتوجه نحو البحث عن المقصد الشرعي وفهم مراده من وضع الخطاب. ولهذا الغرض خصص الشاطبي قسمًا خاصًّا من موافقاته للحديث عن «مقاصد وضع الشريعة للأفهام»، ويحوم حول هذا المعنى أن فعل «قصد» قد يعني «حصل فائدة»، أو بمعنى «حصل نيّة»، أو «حصل غرضًا»، وبتضافر هذه المعاني: المقصود، والقصد، والمقصد، تأسست النظرية الأصولية لـ«علم المقاصد». التي من أهدافها البحث عن المضامين الدلاليّة للخطاب الشرعي.

ب- **إشاراتهم للموضوعات المعرفيّة**: وهي إشارات ضمنيّة تتفاوت المصادر الأصوليّة في بسط الكلام فيها. وهي تعني في مجملها أنّه إذا كانت المعرفة بمعاني الألفاظ القرآنية وبدلالة حروفها تسعى إلى تحصيل الغرض المقصدي، فإنّ المعارف التي استعملت جاءت موافقة لهذا الغرض، وهي إطلاقات استعملها الأصولي في مطلع الأبواب التي عرض فيها لمبادئ المعارف في إطار المقدّمات الأولى لمؤلفه، أو في مستهل الأبواب التي لها علاقة بذلك. ونجد مواطنها مثلاً في المقدمات التي تتصل باللغة وموضوعاتها كالحديث عن الألفاظ، وما يتصل بها، أو الوضع والاستعمال للمسمّيات، أو معاني الحروف وما يتعلق بها، وغيرها من الموضوعات التي نبهوا فيها على ما «تتوقف عليه حاجة الفقيه منها». ونذكر من ذلك ما أشار إليه الشوكاني في باب حروف المعاني بقوله: «وقد ذكر جماعة من أهل الأصول في المبادئ مباحث في بعض الحروف، التي ربما يحتاج إليها الأصولي، وأنت خبير بأنّها مدوّنة في فن مستقل، مبينة بيانًا تامًّا»[9].

كما نجد الأصولي قد اهتم بمراتب العلوم ومداركها في الدين، عادًّا المعرفة علمًا، وهو الذي أشار إليه الجويني بقوله: «فإذا قيل له: المعرفة هي العلم، قال مجيبًا: الحدّ هو المحدود بعينه، ولو كان غيره لم يكن حدّه، وإنما على الحادّ أن يأتي بعبارة يظن السائل عالمًا بها إن جهل ما سأل عنه، فإن جهل العبارات كلها فسُحقًا سحقًا»[10]، وهو المظهر الذي يبين أنّ أصول الفقه نسق من العلوم، لم تدخل فيه شعب العلوم الإسلامية وحدها، بل دخلت فيه أيضًا «مباحث من العلوم العقليّة المنقولة، ولو أنّ البعض أنكر ذلك وردّ أقسامه كلّها إلى الثمرات الخالصة للاجتهاد الإسلامي العربي، وإذا كان الأمر كذلك، تعيّن أن يكون التداخل في علم الأصول واردًا بنوعيه: الداخلي والخارجي، فلا يسلم عندئذ حصر النظر في النوع الداخلي منهما[11].

فإذا كان الأصولي يستعين بالمعارف الخادمة للأصول فذلك من منطلق إيمانه بفكرة الاحتياج والتكامل بين المعارف، إضافة إلى ضرورة حتميّة، تتصل بهذا المبدأ، وهي لازمة بالنسبة للأصولي؛ لكي يحقق درجة الاجتهاد، عليه أن يكون متمرسًا في المعارف الأخرى، ومن ضمنها اللغة العربية. فالمادة الأصولية تعتمد النصوص، وهي الأدلّة الشرعية، كما تعتمد آلة الفهم والاستنباط من هذه الأدلّة بما تراه لازمًا من العلوم والمعارف الأخرى، وأن من لا يعرف العربيّة ليس بمجتهد[12]. فالمجتهد مطالب بالنظر الصحيح، وهو ترتيبه للعلوم أو للظنون بحسب العقل؛ ليتوصل بها إلى علم أو ظن[13]. وقد أشار ابن تيميّة إلى طبيعة المجتهد التي ينبغي أن يكون عليها في إدراك المعرفة وتمييزها، حيث قال: «ولا يكفي في كونه مجتهدًا أن يعرف جنس الأدلّة، بل لا بد من أن يعرف أعيان الأدلّة، ومن عرف أعيانها، وميّز بين أعيان الأدلّة الشرعيّة وبين غيرها كان بجنسها أعرف»[14].

وحينما نقول الفهم، فإننا نقصد فهم الدراية الذي ينطلق من أصول العلوم، التي تؤهل المجتهد إلى إدراك كثير من الجزئيات، التي تتجدد مع مرور الزمن وتجدد الحوادث. وإلى هذا الغرض أشار الآمدي إلى الاستمدادات التي تنفع الأصولي في تنويع مداركه العلميّة، وتقوي قدراته الاستثمارية، يقول: «وأما ما منه استمداده: فعلم الكلام والعربية والأحكام الشرعية ... وأمّا العربية فلتوقف معرفة دلالات الأدلّة اللفظيّة من الكتاب والسنَّة، وأقوال أهل الحلّ والعقد من الأمّة على معرفة موضوعاتها لغة من جهة الحقيقة والمجاز، والعموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، والحذف والاقتضاء، والإشارة والتنبيه والإيماء، وغير ذلك مما لا يعرف في غير علم العربية. وأما الأحكام الشرعيّة فمن جهة أنّ الناظر في هذا العلم إنما ينظر في أدلّة الأحكام الشرعيّة، فلا بد من أن يكون عالمًا بحقائق الأحكام ليتصور القصد إلى إثباتها ونفيها، وأن يتمكن بذلك من إيضاح المسائل بضرب الأمثلة وكثرة الشواهد يتأهل بالبحث فيها للنظر والاستدلال»[15].

فلا شك أنّ الأصولي قد أدرك بوعي أهمية التكامل في العلوم الأخرى، التي تحتاج منه إلى فهم وتحصيل. وهو إدراك يتصل بالجوانب التي تتعلق بالنصوص؛ أي أن تكون له دراية بالخطاب، وما يتعلق بمراده اللفظي والمعنوي. لذلك نجد هذا الغرض مدوّنًا في المقدمات الأصولية، ممزوجًا بالدعوة إلى تحصيل المعارف وإتقانها، يقول الجويني: «حق على كل من يحاول الخوض في فن من فنون العلوم أن يحيط بالمقصود منه، وبالمواد التي منها يستمد الفن، وبحقيقته وحده، إن أمكنت عبارة سديدة على صناعة الحد، وإن عسر فعليه أن يحاول الدرك بمسلك التقاسيم، والغرض من ذلك أن يكون الإقدام على تعلمه مع حظ من العلم الجملي بالعلم الذي يحاول الخوض فيه»[16].

٢- وضع المعايير الملائمة لصياغة قواعد الاستنباط:

المنهج الأصولي يعدّ من المناهج التي تحرّت الدّقة في استقرائها وتعليلها للأحكام، وكذا في معالجتها للنصوص التي أحكمت منهجيّة النظر والتأمل في قضاياها. وكان السبيل في وضع المعايير التي تتحقق بها العمليّة الاستنباطيّة، يتوجّه إلى استيعاب الوسائل التي تمحص المعارف مع مراعاة الاجتهاد والتجديد في المادة. فإذا كان الأصولي مطالب بإحكام اللغة فإنه فعلاً اعتمد المعايير التي ليست لاكتساب اللغة فقط، والتمكن من قواعدها، وأقيستها، بل تجاوز ذلك إلى الفهم المتميّز الذي يجعل معرفته اللغويَّة تتجاوز المعرفة النحويَّة، أو اللغويّة الخاصّة التي تعتمد القواعد لذاتها. وهذا الأمر دفع بالأصولي إلى ازدواجيّة معارفه، وتمكنه من الآلة المعرفيَّة، ثم تمكنه من التميّز في استعمال هذه الآلة. ولا غرابة أن نجدهم يصرحون بالتفوق في اكتساب المعرفة طبقًا للمعايير التي قصدوها في المادة الأصولية. فمثلاً نجد ابن السبكي يقول: «فإنّ الأصوليين دققوا في فهم أشياء من كلام العرب، لم يصل إليها النحاة، ولا اللغويون، فكلام العرب متّسع جدًّا، والنظر فيه متشعب، فكتب اللغة تضبط الألفاظ ومعانيها الظاهرة، دون المعاني الدقيقة، التي تحتاج إلى نظر أصولي واستقراء زائد على استقراء لغوي»(١٧). وفي هذا النص إشارات إلى أنّ الأصولي متميّز في المعايير التي استعملها في جلب التكوين والتحصيل المعرفي، أكثر من أرباب الصنعة في المعارف الأخرى. وذلك لأنّ الجانب المقصدي يظل أساسًا للمفاضلة بينهم وبين أهل العلوم، إضافة إلى أنّ المعايير المضمنة في المنهج الاستقرائي المعتمد في العمليّة الاستنباطيَّة، تستوجب الدّقة الخاصّة في الوصول إلى الأحكام. وقد حاولوا التدقيق في المسائل الغامضة حتى إنّ بعضهم ألّف مؤلفات لغوية أصولية متميزة في هذا الشأن، كما هي الحال عند الرازي، حيث قال: «واعلم أنّ في البحث عن ماهيّة الاسم والفعل والحرف دقائق غامضة، ذكرناها في كتاب «المحرر» في دقائق النحو»(١٨). كما نجد ابن السبكي يشير إلى أنّ والده ألف مختصرًا لطيفًا في مسائل لغويّة دقيقة، لها علاقة بالاصطلاح المعنوي، نظمه على وجه السؤال والجواب، وقد ذكر منه: «فإنّ قلت: اللفظ إنما وضع لمطلق الحقيقة لا للحقيقة المطلقة فتقييدكم إياه عند الإطلاق بالحقيقة المطلقة من أين؟ قلت: من جهة لإطلاق المتكلم، فصار إطلاقه قيدًا في اللفظ. فإن قلت: من المعلوم أنه ليس في اللفظ، فهل يقولون إنّ ذلك قرينة حاليّة، أو لفظيّة، وهي متوسطة بين القرائن الملفوظ بها والقرائن الحاليّة، وهي هيئة صادرة من المتكلم عند كلامه، وذلك أنّ الكلام قد يخرج عن كونه كلامًا بالزيادة والنقصان، وقد لا يخرج عن كونه كلامًا، ولكن يتغير معناه بالتقييد. فإنك إذا قلت: قام الناس، كان كلامًا يقتضي إخبارك بقيام جميع الناس. فإذا قلت: إن قام الناس، خرج عن كونه كلامًا بالكليّة. فإذا قلت: قام الناس إلا زيدًا، لم يخرج عن كونه كلامًا، ولكن خرج عن اقتضاء قيام جميعهم إلى قيام ما عدا زيدًا»(١٩).

فإذا كانت المقصديّة هي المعيار الأول الذي يقدمه الأصولي في جلب المعارف وتحصيلها، فإننا نجد المعيار الثاني يتمثل في التدقيق لتوجيه الأحكام وتخريجها. فعندما نوازن بين موضوع لغوي طرق من قبل الفريقين الأصولي واللغوي، نجد فعلاً تميزًا في ثمرات التطبيق، وفي طرق المعالجة التي يرومها كل من الطرفين. وفي هذا الشأن يقول ابن السبكي: «لو فتشت كتب اللغة لم تجد فيها شفاء في ذلك، ولا تعرضًا لما ذكره الأصوليون. وكذلك كتب النحو لو طلبت معنى الاستثناء، وأنّ الإخراج هل هو قبل الحكم أو بعد الحكم، ونحو ذلك من الدقائق التي تعرض لها

الأصوليون، وأخذوها باستقراء خاص من كلام العرب، وأدلّة خاصّة لا تقتضيها صناعة النحو، فهذا ونحوه مما تكفل به أصول الفقه»[٢٠].

فلو أخذنا مثلاً موضوع الاستثناء الذي اعتمده الأصوليون موضوعًا مهمًّا ليس في بعده النحوي فقط، بل في وظيفته المصطلحية. فعندما نحاول النظر في بنيته نجدها تنبني على معطيات، بعض الأحكام ومدلولاتها، كما هو الشأن في «بيع الثنيا» الذي يمثل في حد ذاته جانبًا من جوانب الاستثناء في شكله وهيأته. ومراده أن يعمد البائع إلى استثناء أشجار من جنس أشجار مماثلة ليخرجها من البيع، وكأنّه أجرى عمليّة نحويّة؛ حيث إنّ الاستثناء هو المخرج تحقيقًا أو تقديرًا[٢١]. وقد بنى الأصوليون على معطيات هذا الموضوع قواعد فريدة تنسجم مع الموضوعات التي طرحت وسط الاستدلال بين مذاهب متنوعة. ونذكر مثلا: دراستهم للتعلق الكلّي والجزئي في الاستثناء، وما يطرحه من أحكام تتصل بالجمل الواقعة قبيل الأداة «إلا»، وما بعدها، حسب ما سنجده عند الشافعيّة، والمالكيّة، الذين تناولوا جمل الاستثناء في تعلقها الكلي، وقرروا قاعدة مفادها: «الجمل المستقلة إذا عطف البعض منها على البعض بالواو الناسقة، وعقب الاستثناء رجع إلى الجمل كلها، ولا يختص بالجملة الأخيرة»[٢٢]. عكس الحنفية الذين تناولوا الاستثناء في تعلقه الجزئي، مقررين قاعدة مؤيدة لهذا النوع من التعلق، ومعتبرين أنه هو المستيقن، وأنّ غيره مشكوك فيه، يقولون: «الاستثناء بعد جمل مستقلة معطوف بعضها على بعض فإنّ الاستثناء يتصرف إلى ما يليه؛ أي إلى الجملة الأخيرة»[٢٣].

وعندما نرجع إلى المناقشات التي قدمت في هذا الموضوع، نجد عددًا من الآليات اللغويّة والبلاغيّة والمنطقيّة استعملت في تحصيل الرؤية الأصوليّة. وهي آليات معرفيّة ساهمت في بناء الحجج المفيدة في تحديد القرائن والوسائط المتصلة بمعنى الحرف في الاستثناء. كما أنّ المناقشات التي جادت بها المؤلفات الأصوليّة في أمثال هذا الموضوع تتميّز بكونها زائدة على ما قدّمه النحاة في مظانهم، بل تثير موضوعات مهمّة في دراسة الوسائط المتصلة بالسياق، وعلاقته بدلالة الألفاظ اللغويّة، كما هو الشأن في العطف والشرط والغايّة ... وغيرها. وهي موضوعات امتزجت بمكونات الدرس الأصولي وأفادته في فهم مقاصد النص. يقول الشيرازي: «اعلم أنّ الكلام في هذا الباب كلام في باب من أبواب النحو، غير أنّه يكثر احتياج الفقهاء إليه؛ فإنّ الفقيه لا يستغني عن طرف صالح من النحو يعرف به مقاصد كلام الله عزّ وجل، وكلام رسول الله ﷺ»[٢٤].

٣- تحقيق درجات التميّز في المنهج والمادة:

يتميّز المنهج الأصولي بتميّز المقولات المستعملة والمصطلحات المختارة في التعبير عن الآراء الاجتهادية، التي تناولت النص الشرعي. فنجد درجات الاستقراء والنظر مقدّمة على التفصيل والدراسة، اللذين يقتضيهما الإجمال الذي هو من مطالب الدراسة الأصولية في البيان والتقييد. وفي هذا المجال نجد درجات التميّز بالنسبة للمنهج الأصولي في استثمار المعارف الأخرى يركز على ما يأتي:

أ- اختيار المقولات المعبّرة عن القواعد المستنبطة: وهي مقولات أدركها الأصوليون من خلال الأقيسة المستعملة في استثمار المناسبات المتقاربة في فن الأشباه والنظائر. وهذا اللون المعرفي استفاد منه الفقهاء والأصوليون في بناء القواعد الفقهية. ففن بناء القواعد يمثل نوعًا من التمرس في منهجية الوضع التي استفاد فيها الأصوليون من طرائق مختلفة في المنهج، الذي

أوضحته كتب الأشباه والنظائر. وهي مؤلفات منهجية ظهرت في القرن الثامن الهجري، وكانت محل تأثر عند علماء اللغة. يقول السيوطي:«واعلم أنّ السبب الحامل لي على تأليف ذلك الكتاب (الأشباه والنظائر في النحو): أني قصدت أن أسلك بالعربية سبيل الفقه، فيما صنّفه المتأخرون فيه وألفوه من كتب الأشباه والنظائر»[25]. فالتأليف في هذا الفن يندرج تحت فن القواعد الفقهية، كما هو الشأن في المؤلفات المؤسسة للخلاف في القواعد الأصوليّة، ككتاب «تقويم النظر»، أو «تأسيس النظر في اختلاف الأئمة» لأبي زيد الدبوسي البخاري، الحنفي (ت ٤٣٠هـ) الذي يعدّ البذرة الأولى لعلم أصول فقه مقارن.

فقد نبّه فن «الأشباه والنظائر» الأصوليين إلى طريقة استثمارية متميّزة في المنهج، كما أفادهم في عملية التأليف والتبويب. لذلك أولوه عناية في التأليف، حيث كتب فيه الأصوليون، خصوصًا في المذهبين الشافعي والحنفي. ونذكر منهم: صدر الدين محمد بن عمر المصري الشافعي المعروف بِـ«ابن الوكيل» (ت٧١٦هـ)، ثم تاج الدين السبكي الشافعي (ت٧٧١هـ)، وجمال الدين الإسنوي الشافعي (ت٧٧٢هـ)، وسراج الدين أبي حفص عمر بن عبد الله الأنصاري الأندلسي الشافعي، المعروف بِـ« ابن الملقن» (ت٨٠٤هـ). وزين العابدين بن النجيم الحنفي (ت٩٧٠هـ)، وكلّها كتب أبانت عن أوجه استثمارية للمعارف الأخرى في بناء القواعد، إضافة إلى تميز ملحوظ في المنهج المتبع، الذي من خلاله توصلوا إلى معرفة القواعد التي ترد إليها، وفرعوا الأحكام عليها، وهي أصول الفقه في الحقيقة، وبها يرتقي الفقيه إلى درجة الاجتهاد، ولو في الفتوى، وأكثر فروعها ظفرت به في كتب غريبة، أو عثرت به في غير مظنّة[26]. كما استفاد الأصوليون أيضًا من فن الأشباه والنظائر في بناء الضوابط، التي تتميّز عن القواعد بكونها تجمع فروعًا من باب واحد، عكس القواعد التي تجمع فروعًا من أبواب شتى[27]. فالضوابط من أنفع الأقسام للمدرس والمفتي والقاضي[28]. وقد استثمر الأصولي فن القواعد في دراسة الفروع والتقسيمات التي تنبني على الأبواب والفصول والمواضع، وهي عمليّة يتميز بها المنهج الأصولي في الجمع والتقسيم، سواء في ترتيب المواد الأصولية ودراستها، أو في تخريج الفروع المضمنة في القواعد المستنبطة، وهكذا نجد الأصوليين يختارون المقولات المعبّرة عن مسالك منهجيّة يظهر من خلالها التقسيم والتفريع، كما نلحظه مثلاً في قولهم في القاعدة المستنبطة: «المشقة تجلب التيسير»[29].

إنّ أسباب التخفيف سبعة: السفر، والمرض، والإكراه، والنسيان، والجهل، والعسر، وعموم البلوى، والنقص. وفي كل مسألة من هذه المسائل المتفرعة نجد آراء فقهيّة أصولية مبينة في المباحث والأبواب المخصصة. وهذه الأمور واضحة عند الأصولي في استعماله للمقولات التي خدمت القاعدة، كما هو الشأن في التعابير الأخرى: «الأمور بمقاصدها»[30]، وذكروا فيها الكلام عن النيّة في عشرة مواضع. ومنها كذلك: «الضرر يزال»[31]، وذكروا في موضوعه: الضرورات تبيح المحظورات، ما أبيح للضرورة يقدر بقدرها، الضرر لا يزال بالضرر. كما استفادوا في عمليّة التقسيم والجمع التي تسعى إلى جمع الأحكام الجزئيّة المتماثلة، وهو النوع الذي تهتم به القواعد الكليّة التي يتخرج عليها ما لا ينحصر من الصور الجزئيّة. ومن ذلك مثلاً قولهم: «إعمال الكلام

أولى من إهماله متى أمكن، وإلا أهمل»[٢٢]، وفي فروع هذه القاعدة نجد عدّة مقولات فرعيّة جزئيّة مبينة وفيها: بيان الحقيقة إذا تعذرت أو هجرت شرعًا أو عرفًا، وما إذا تعذرت الحقيقة والمجاز، وفيها: بيان ما إذا جمع بين امرأته وغيرها في الطلاق، وفيها بعض مسائل الوقف والقول ينقض القسمة... التأسيس خير من التأكيد، وبيان ما تفرع عليه من أنه لو كرر الطلاق أو اليمين بالله تعالى منجزًا أو معلقًا، وغيرها من الموضوعات الجزئية المركبة التي ترجع إلى أصل القاعدة.

وقد كانت هذه المقولات التي استثمرها الأصوليون في بناء القواعد، مبنيّة على ما اصطلح عليه ابن تيميّة «المعرفة بالأعيان»؛ أي إنّ الأصولي يستعمل المعرفة والاستدلال، وسائر الأوجه التي يحتاج إليها من المعارف الضروريّة التي تمكنه من وضع قواعد وضوابط، مبنيّة على الكلام النافع المفيد. «بخلاف الذين يجردون الكلام في أصول مقدّرة بعضها وجد، وبعضها لا يوجد من غير معرفة بأعيانها، فإنّ هؤلاء لو كان ما يقولونه حقًّا فهو قليل المنفعة أو عديمها؛ إذ كان تكلمًا في أدلّة مقدّرة في الأذهان لا تحقق لها في الأعيان»[٢٣].

ب - طريقة المواءمة في اشتقاق أسماء الخطاب وصيغه:

وهذه الطريقة تمثل جانبًا مهمًّا من جوانب التعامل مع المسميات التي وضعها الأصوليون كمصطلحات لظروف الخطاب الذي يرتبط بالبيان، والحقيقة، والمجاز، والعرف، وغيرها من الموضوعات التي تطرق إليها الأصوليون في باب «أسماء صيغة الخطاب في استعمال الفقهاء وأحكامها»[٢٤]. وهذا الموضوع استفاد منه الدرس الأصولي، وأفاد في موضوع الخطاب ودلالاته، حيث يطرح مسألة كيفيّة الاستدلال بالخطاب، سواء فيما يتعلق بلفظه أو معناه. وفي بيان ذلك تناولوا المسمّيات الأربعة، وهي الظاهر، والنص، والمفسّر، والمحكم، كما تناولوا أضدادها الأربعة وهي: الخفي، والمشكل، والمجمل، والمتشابه. وجميع هذه الأقسام تتصل بالخطاب من حيث القرائن اللفظيّة التي لها علاقة بدرجات التأمّل والوضوح. فالظاهر هو ما يعرف المراد منه بالسماع نفسه من غير تأمّل، والنص ما يزداد وضوحًا بقرينة تقترن باللفظ. والمفسر اسم للمكشوف الذي يعرف المراد به مكشوفًا على وجه لا يبقى معه احتمال للتأويل. أمّا المحكم فهو الذي ليس فيه احتمال للنسخ والتبديل. وفي مقابل هذه التحديدات المعيّنة لهذه المسميات نجد مسميات مقابلة، وهي: الخفي، فهو اسم لما اشتبه معناه وخفي المراد منه بعارض في الصيغة، يمنع نيل المراد بها إلى المطلب. أما المجمل فهو ضد المفسر، مأخوذ من الجملة، وهو لفظ لا يفهم المراد منه إلا باستفسار من المجمل. وأمّا المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه لمن اشتبه فيه عليه، والحكم فيه اعتقاد الحقيقة والتسليم بترك الطلب[٢٥].

وهذه الموضوعات تناولها الأصوليون واستفرغوا جهدًا كبيرًا في تحصيل المصطلحات التي تتصل بها، كالنقل والعرف والوضع وغيرها. وكلّها موضوعات لها علاقة بالمعاني البلاغيّة واللغويّة، وترجع إلى الكلام في موضوع الحقيقة والمجاز، وهي من المجالات التي وضح فيها تداخل المباحث بين اللغة والأصول؛ إذ نجدهما يقعان في الكلام العربي بتنوع أقسامه، فعلاً أو اسمًا أو حرفًا. وقد كانت إشارات اللغويين، والأصوليين، لموضوع الحقيقة والمجاز واضحة من خلال دراسة أقسام الكلام داخل الخطاب. كما كان هذا الموضوع محل

عناية البحث والتقصّي انطلاقًا من تحديد التعريفات المضمنة في مفاهيمه، وفعلاً أثار عدّة مساجلات وردود بين الأصوليين واللغويين والبلاغيين. فقد ورد في كتاب: «ميزان الأصول في نتائج العقول» لأبي بكر السمرقندي (ت٥٩٩هـ) أنّ الحقيقة: «اسم يطلق على الاسم الموضوع على الشيء الثابت المستقر في محلّه، وأطلق لفظ المجاز: على الاسم الذي يتعدى محلّه إلى غيره لوجود طريق المجاز فيه»[٣٦]. وعندما تناول الأصوليون موضوع الحقيقة عدّوه مصطلحًا مأخوذًا من فعيلة من «الحق» يذكر في مقابلة الباطل[٣٧] ، وأن الحقيقة هي المقصد الأساس الذي ينبغي أن يحمل عليه اللفظ، وحددوا مسمياتها على وفق التقسيمات التي ذكروا فيها: الحقيقة الأصلية، وهي اللغويّة، والحقيقة الطارئة، وهي العرفيّة والشرعيّة. وفي مقابل الحقيقة حددوا وجوه المجاز وصور ارتباطه بالحقيقة[٣٨]، وقرروا في ذلك أمثلة استثمرتها المذاهب المتعدّدة في بيان الأحكام، وترجيح الآراء في بناء القواعد المعتمدة. ونذكر من ذلك مثلاً، ما أورده السرخسي في أصوله من جملة المناقشات في هذا الموضوع: «ومن أحكام هذا الفصل أنّ اللفظ متى كان له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف، فعلى قول أبي حنيفة مطلقة يتناول الحقيقة المستعملة دون المجاز، وعلى قولهما مطلقة يتناولها باعتبار عموم المجاز. وبيانه فيما قلنا إذا حلف لا يشرب من الفرات أو يأكل من هذه الحنطة،وهذا في الحقيقة يبتني على أصل، وهو أنّ المجاز عندهما خلف عن الحقيقة في إيجاب الحكم، فهو المقصود لا نفس العبارة»[٣٩]، وقد كان موضوع الحقيقة والمجاز مناسبة لاستدراك الأصوليين على اللغويين والبلاغيين عدّة موضوعات تتصل بالحقيقة والمجاز، آخذين عليهم عدم توسّعهم في الحقيقة الشرعيّة والعرفيّة، ولذلك نجد مثلاً فخر الدين الرازي يعرض بعض الآراء البلاغيّة واللغويّة في هذا الشأن فيضعّفها، ومن ذلك ما ذكره عبد القاهر الجرجاني في الحقيقة: «كل كلمة أريد بها عين ما وقعت له في واضع وقوعًا لا يستند فيه إلى غيره كالأسد للبهيمة المخصوصة، والمجاز: كل كلمة أريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها لملاحظة بين الأول والثاني». وقد علّق الرازي على هذا التعريف بقوله: «وهذا التعريف أيضًا ليس بجيد: لأنّه يقتضي خروج الحقيقة الشرعيّة والعرفيّة عن حد الحقيقة ودخولهما في حد المجاز، وهو غير جائز»[٤٠]. وفي تحديد ابن جني للحقيقة «بأنها ما أقر في الاستعمال على أصل وضعه في اللغة، والمجاز ما كان بضد ذلك»، يقول الرازي: «وهذا ضعيف؛ لأنّ ما ذكره في حد الحقيقة تخرج عنه الحقيقة الشرعيّة والعرفيّة، وهما يدخلان فيما جعله حد المجاز»[٤١]. وفي مقابل التوسع الأصولي في هذا الموضوع نجد الجرجاني في «دلائل الإعجاز» يعقد موضوعًا حجاجيًّا في غلط الناس في معنى الحقيقة والمجاز[٤٢].

وقد استثمر الأصوليون نواحي عديدة في دراستهم للألفاظ في علاقتها بالمعنى متى يتكثران، ومتى يكثر اللفظ ويتحد المعنى أو العكس. ولو تتبعنا هذه الدراسة دقّة وتمحيصًا في الفكر الأصولي، لأدركنا أهميتها في الدرس المصطلحي الحديث، الذي يعنى بمقولات النسقيّة والمصطلحيّة، وبدراسة الوحدات المعجميّة التي ينبني عليها الجهاز المفهومي. فقد ضبط الأصوليون من خلال دراستهم للألفاظ مسميات ومقولات استفادوا منها في دراسة الحدود والتعريفات، فقرروا مثلاً في اللفظ المفرد أقسامًا

منها ما يكون فيه اللفظ والمعنى واحدًا، ومن مسمياتها: «العلم»، و«المتواطئ»، و«المشكك». ومنها: ما تكثر ألفاظها ومعانيها، وهي المسمّيات «المتباينة». ومنها: ما تكاثرت ألفاظها، واتحد معناها، وهي المسميات «المترادفة» سواء كانت في لغة واحدة أو في لغات كثيرة. ولم يكتف الأصوليون بذكر المسمّيات والوقوف عند حدودها، بل استفادوا من عمليّات التفريع المنطقيّة المبنيّة على تحديد العلاقات الرابطة.

وهكذا نجدهم يوضّحون العلاقات الرابطة بين اللفظ والمعنى باحتمالات واصفة، يقولون فيها مثلا: فإذا اتحد اللفظ وتكثر المعنى فهذا اللفظ إما أن يكون قد وضع أولاً لمعنى، ثم نقل عنه إلى معنى آخر، أو وضع لهما معًا. فقد ركزوا على مصطلح «النقل» الذي يربط بين المنقول والمنقول إليه، موضحين هذه العلاقة فيما إذا كانت لغير مناسبة سمي بـ «المرتجل»، وإن كان لمناسبة نظر في طبيعة الناقل، إن كان هو الشارع سمي «لفظًا شرعيًّا»، وإن كان الناقل هو أهل العرف سمي «لفظًا عرفيًّا»، ومن خلال مصطلح «النقل» درسوا جهاته الكثيرة، ومن جملتها «المشابهة»[٤٣]، وقد خلصوا من عملية النقل إلى دراسة الأسماء التي علق الله تعالى بها الأحكام في الكتاب والسنة. وإلى ذلك أشار ابن تيميّة إلى أنّ من الأسماء «ما يعرف حدّه ومسمّاه بالشرع، فقد بيّنه الله ورسوله، كالصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، والإيمان، والإسلام، والكفر، والنفاق. ومنه ما يعرف حدّه باللغة؛ كالشمس والقمر، والسماء والأرض، والبر والبحر. ومنه ما يرجع حده إلى عادة الناس وعرفهم، فيتنوع بحسب عادتهم، كاسم البيع والنكاح والقبض والدرهم والدينار، ونحو ذلك من الأسماء التي لم يحدّها الشارع بحدّ، ولا لها حد واحد يشترك فيه جميع أهل اللغة، بل يختلف قدره وصفته باختلاف عادات الناس»[٤٤]. ومعرفة هذه الأنواع التي تناولها الأصوليون في وضع المسمّيات التي تتصل بالشرع، وبالعرف، والعادة تدعو المجتهد إلى التفقه في معارف تتعلق بالأنساب وبالعادات الاجتماعية التي ينبني عليها عرف الناس، إضافة إلى التفقه في الأدلة الشرعيّة. وهو ما قصده ابن تيميّة بقوله: «فما كان من النوع الأول فقد بينه الله ورسوله، وما كان من النوع الثاني والثالث فالصحابة والتابعون المخاطبون بالكتاب والسنّة قد عرفوا المراد به؛ لمعرفتهم مسماه المحدود في اللغة، أو المطلق في عرف الناس وعاداتهم من غير حد شرعي ولا لغوي، وبهذا يحصل التفقه في الكتاب والسنّة»[٤٥].

فقد ناقش الأصوليون أبوابًا مهمّة تتصل بموضوع صيغ الخطاب ومسمياتها، مستثمرين طريقة الاستدلال بالخطاب المجرّد على حقائقه اللغويّة والعرفيّة والشرعيّة. وقد تناول أبو الحسن البصري في المعتمد أبوابًا مهمّة تتصل بهذا الموضوع، ككيفيّة الاستدلال بالخطاب مع القرائن المكملة لظاهره، وكيفيّة حمل خطاب الحكيم على غير ظاهره، إذا اقترنت به القرائن، وكيفيّة الاستدلال بالخطاب المشترك، وثبوت حكم الخطاب فيما تناوله على وجه المجاز لا يدل على أنه قد أريد المجاز بالخطاب، ثم فيمن يجوز له أن يقضي بظاهر الخطاب وعمومه، ومتى يجوز له ذلك؟[٤٦]، وهي موضوعات صالحة في بيان أهميّة المعرفة باستثمار النص، وما يحيط به من معطيات استدلاليّة بالنسبة للمجتهد. يقول أبو الحسن البصري: «فأما من لم يكن من أهل الاجتهاد، فلا يجوز أن يقضي بظاهر الخطاب إذا سمعه في كل هذه الأحوال؛ لأنّه لا يأمن أن يكون في الأدلة ما يعدل بالخطاب عن ظاهره. ولا يجب في الحكمة أن يبلغه. ولا بد من انتشار السنن أن يبلغه»[٤٧].. ■

الحواشي

١- المستصفى من علم الأصول: ١/٧.

٢- الاستدلال في معاني الحروف، دراسة في اللغة والأصول:١٨٨.

٣- البرهان في أصول الفقه:١/٢٧٧.

٤- المحصول في علم أصول الفقه:١/١٦٩.

٥- المحصول:١/١٧٧.

٦- التقرير والتحبير:١/٩٠.

٧- الموافقات:١/٤٣.

٨- الموافقات:١/٤٣.

٩- إرشاد الفحول: ٢٨.

١٠- البرهان في أصول الفقه:١/ ٩٩.

١١- تجديد المنهج في تقويم التراث:٩٣.

١٢- يرجع إلى المنخول:٤٠.

١٣- المعتمد في أصول الفقه: ١/٦.

١٤- الفتاوى:٢٠/٢٢٠.

١٥- الإحكام في أصول الأحكام:١/٧-٨.

١٦- البرهان في أصول الفقه:١/٧٧. فقرة ١.

١٧- الإبهاج في شرح المنهاج:٢/٧-٨.

١٨- المحصول:١/٢٣٦.

١٩- المصدر نفسه:٢٤٢.

٢٠- الإبهاج في شرح المنهاج:٢/٧-٨.

٢١- أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك:٢/٢٤٩.

٢٢- المنخول: ١٦٠، منهاج الوصول مع شرحيه للأسنوي والبذخيشي:٢/١٢٦، وما بعدها.

٢٣- تخريج الفروع:٢٨٠، التوضيح مع التلويح:٢/٣٠.

٢٤- شرح اللمع: ٥٣٥.

٢٥- الأشباه والنظائر في النحو:١/٦.

٢٦- يرجع إلى الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان: ١٤.

٢٧- الكليات معجم في المصطلحات والفنون اللغوية:٧٢٨.

٢٨- الأشباه والنظائر:١٥.

٢٩- يرجع إلى الموضوعات التي تتصل بهذه القاعدة في الموافقات:٢/١٤٨-١٥٩.

٣٠- الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان:١٩.

٣١- المصدر نفسه: ٢١.

٣٢- المصدر نفسه:٢٤.

٣٣- الفتاوى:٢٠/٢٢١.

٣٤- يرجع إلى أصول السرخسي:١/١٦٣.

٣٥- يرجع إلى تفصيل هذه الأنواع في كتب الأصول في باب الألفاظ، ومنها كتاب أصول السرخسي:١/١٦٣-١٧٠.

٣٦- ميزان الأصول في نتائج العقول:٣٦٧-٣٦٨.

٣٧- المحصول:١/٢٨٥.

٣٨- يرجع إلى «المحصول» :١/٢٩٥، وما بعدها.

٣٩- أصول السرخسي:١/١٨٤.

٤٠- المحصول:١/٢٩٢.

٤١- المصدر نفسه:١/ ٢٩١.

٤٢- دلائل الإعجاز: ٢٨٠.

٤٣- يرجع إلى دراسات مستفيضة في هذا الموضوع في «شرح اللمع»: ٢/٨٣

٤٤- الفتاوى:١٩/١٢٧.

٤٥- الفتاوى:١٩/١٢٧.

٤٦- المعتمد في أصول الفقه:٢/٣٤٢-٣٥٦.

٤٧- المصدر نفسه:٢/٢.٣٥٦/٦٥٣.

المصادر والمراجع

- **الإبهاج في شرح المنهاج للقاضي البيضاوي**، لعلي بن عبد الكافي السبكي، وابنه تاج الدين، تح. شعبان محمد إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٨١م
- **الإحكام في أصول الأحكام**، لسيف الدين الآمدي، تح. عبد الرزاق عفيفي، ط٢، المكتب الإسلامي، بيروت ١٩٠٦م.
- **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، لمحمد ابن علي الشوكاني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر١٣٥٦هـ.
- **الاستدلال في معاني الحروف**، دراسة في اللغة والأصول، لأحمد كروم، المطبعة الوطنية، مراكش ٢٠٠٠م.
- **الأشباه والنظائر في النحو**، لجلال الدين السيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤٠٥-١٩٨٤.

- **الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان**، لزين العابدين بن إبراهيم بن النجيم، المكتبة العصرية، صيدا - لبنان، ١٤١٨/١٩٩٨م.
- **أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك**، لابن هشام الأنصاري، ط٢، دار الجيل، ١٩٧٩م.
- **البرهان في أصول الفقه**، لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني، تح. عبد العظيم الديب، دار الوفاء للطباعة والنشر، المنصورة، ١٤١٢-١٩٩٢م.
- **تجديد المنهج في تقويم التراث**، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٤م.
- **تخريج الفروع على الأصول**، لشهاب الدين محمود بن أحمد الزنجاني، تح. محمد أديب صالح، ط٣، مؤسسة الرسالة، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- **التقرير والتحبير**، شرح ابن أمير الحاج على تحرير الكمال بن الهمام في علم الأصول الجامع بين اصطلاحي الحنفيّة والشافعيّة، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، ١٤٠٣-١٩٨٣م.
- **التوضيح مع التلويح**، لسعد الدين التفتازاني، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بالأزهر، ١٣٧٧هـ- ١٩٥٧م.
- **دلائل الإعجاز في علم البيان**، لعبد القاهرالجرجاني، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان.
- **شرح اللمع في أصول الفقه**، لأبي إسحاق الشيرازي، تح. عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.
- **الكليّات، معجم في المصطلحات والفروق اللغويّة**، لأبي البقاء الكفوي، مؤسسة الرسالة، ١٤١٩، ١٩٨٨م.
- **مجموعة الفتاوى**، لتقي الدين أحمد بن تيمية الحراني، دار الوفاء، المنصورة، مكتبة العبيكان، الرياض - المملكة العربية السعودية، ١٤١٨-١٩٩٧م.
- **المحصول في علم أصول الفقه**، لفخر الدين محمد بن عمر ابن الحسين الرازي، تح. طه جابر فياض العلواني، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٢-١٩٩٢م.
- **المستصفى من علم الأصول**، لأبي حامد الغزالي، الطبعة الأميريّة، ١٣٢٤هـ.
- **المعتمد في أصول الفقه**، لأبي حسن البصري، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان،١٩٨٣م.
- **المنخول من تعليقات الأصول**، لأبي حامد الغزالي، تح. محمد حسن هيتو، ط١، دار الفكر، بيروت /لبنان.
- **الموافقات في أصول الشريعة**، لأبي إسحاق الشاطبي، عني بضبطه عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت - لبنان.
- **ميزان الأصول في نتائج العقول**، لعلاء الدين أبي بكر السمر قندي، تح. محمد زكي عبد البر، ط١، قطر ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

مقالات

شعر

الدكتور مانع سعيد العتيبة رؤية للحياة من منظور اجتماعي سياسي

د. عبد المرضي زكريا خالد
رأس الخيمة - جامعة الإمام محمد بن سعود

وُلد شاعرنا مانع سعيد العتيبة في إمارة (أبو ظبي) في منطقة تدعى «الظهر»، في الخامس عشر من مايو سنة ست وأربعين وتسعمائة وألف، وينحدر نسبه من عشيرة «العتيبات»، التي تنحدر من قبيلة «المرر»[1].

عمل مع والده بتجارة اللؤلؤ، واقتضى عمل والده كثرة التجوّل والتنقل من مكان إلى آخر، وتكونت لديه - من ثمَّ - دراية واسعة بالسفن وتجارة اللؤلؤ، بيد أنّ هذا لم يصرفه عن طلب العلم؛ إذ قد حفظ القرآن الكريم في سن مبكرة، مما كان له - كما سنرى - أبلغ الأثر في استقامة لسانه، وحُسن بيانه.

ولما بلغ السادسة من عمره رحلت أسرته إلى قطر، التي لم يكن بها في ذلك الوقت سوى مدرسة واحدة، فتعلّم فيها، وحصل على الابتدائية، فالإعداديّة، فالثانوية العامة - القسم الأدبي، سنة ثلاث وستين وتسعمائة وألف[2].

وفي سنة خمس وستين وتسعمائة وألف انتقل شاعرنا إلى بغداد، والتحق بجامعتها، وحصل منها على شهادة في الاقتصاد، وتخرج فيها بعد أربع سنوات (سنة تسع وستين وتسعمائة وألف).

وما إن أنهى دراسته في جامعة بغداد، حتى طلبه سمو الشيخ زايد، رحمه الله، في العام نفسه؛ ليكلّفه بمنصب رفيع (رئيس دائرة البترول)،

وبهذا يبدأ مشواره العملي منذ تلك اللحظة، وفي هذه السن المبكرة.

ومع قيام اتحاد دولة الإمارات العربية سنة إحدى وسبعين وتسعمائة وألف عُيّن شاعرنا وزيرًا للبترول والثروة المعدنيّة، وبذلك أصبح المسؤول الأول عن شؤون النفط في الدولة، وبقي شاغلاً هذا المنصب حتى أواخر عام تسعين وتسعمائة وألف للميلاد.

وشاعرنا شغف بالعلم، وأولع به؛ إذ لم تلهه الوزارة وتبعاتها من الحصول على مؤهلات عدّة، منها: شهادة الماجستير من جامعة القاهرة سنة أربع وسبعين وتسعمائة وألف، وكان موضوع رسالته بعنوان «منظمة أوبك والصناعة البترولية»، وقد ترجمت هذه الدراسة إلى اللغات الإنجليزية والفرنسية واليابانية، وبعدها بعامين حصل على شهادة الدكتوراه من الجامعة نفسها على بحثه المعنون «دور البترول في اقتصاديات دولة الإمارات العربية المتحدة»، ويُضاف إلى ذلك عدد من شهادات الدكتوراه الفخريّة من عدد من الجامعات العالميّة، تقديرًا لدوره البارز، وجهوده الملموسة في خدمة الاقتصاد منها: الدكتوراه الفخرية في القانون الدولي من جامعة (كيو) اليابانية[٣]، والدكتوراه الفخرية في القانون العام من جامعة (مانيلا) في الفلبين[٤]، والدكتوراه الفخرية في فلسفة الاقتصاد من جامعة (ثاوث بيلار) الأمريكية في كاليفورنيا، وأخيرًا الدكتوراه الفخريّة في الاقتصاد من جامعة (ساوباولو البرازيليّة).

وقد قيض الله لقدره أن يتربّى منذ نعومة أظافره في كنف سمو الشيخ زايد بن سلطان، رئيس الدولة، رحمه الله، ويحدثنا الشاعر عن هذه الصلة الحميمة التي يعتز بها أيما اعتزاز بقوله: «معرفتي بصاحب السمو الشيخ زايد ترجع إلى السنوات الأولى من عمري، كان سموه أول من تفتّحت عيناي على رؤيتهم، ومعرفتهم، وكان بمنزلة الوالد بالنسبة لي، وكنت أجلس في مجلسه على الرغم من صغر سني؛ فأستمع إليه، وأتعلم منه»[٥].

وغير خافٍ أن هذه العلاقة الحميمة - بين شاعرنا وسمو الشيخ زايد، رحمه الله - كان لها الأثر البالغ في تكوين شخصية الشاعر ونضجه الفكري، وعلاقاته بالآخرين، فقد كلفه سمو الشيخ زايد بمهام عديدة خارج نطاق عمله، ففتح له مجالاً ثريًّا خصبًا لإقامة علاقات وصداقات مع شخصيات بارزة، بل مع بعض القادة والملوك، وقد أشار في شعره إلى هذه اللحمة، مثل علاقته بالملك الراحل الحسن الثاني ملك المملكة المغربية، وصداقته، والملك الراحل فيصل بن عبد العزيز عاهل السعودية الأسبق، ثم امتداد صداقته والملك خالد، ثم خادم الحرمين الشريفين، الملك فهد بن عبد العزيز، حفظه الله، كما تربطه علاقة صداقة مع العديد من رؤساء العرب.

ولم تقتصر علاقاته على الرؤساء العرب فحسب، بل امتدت إلى دول أخرى مثل اليابان، التي زارها ما يربي على عشرين مرّة، وكذلك علاقته برئيسة وزراء بريطانيا السابقة السيدة مارجريت تاتشر.

وحري بالذكر في هذا السياق أيضًا أنّ سمو الشيخ زايد قد أوكل إليه مهام إنسانيّة، تقوم على الإصلاح بين الدول مثل: الوساطة بين المغرب والجزائر فيما يختص بنزاع حول الحدود والصحراء، والوساطة بين ليبيا والعراق، كما كلّفه سموه على مدى ثلاث سنوات بالسفر إلى مصر لعودتها إلى الصف العربي، بعد توتر علاقات مصر بكثير من الدول العربية جراء توقيعها اتفاقية سلام مع إسرائيل، يُضاف إلى ذلك دوره

شعر الدكتور مانع سعيد العتيبة رؤية للحياة من منظور اجتماعي سياسي

البارز في فكّ أسر الجنود الباكستانيين في بنجلاديش[6].

شخصية صاحب السمو الشيخ زايد، رحمه الله، ذاتُ بصمة واضحة في حياة الشاعر وشعره، فقد أتاح له العمل كما يقول شاعرنا[7] أكثر من عشرين عامًا وزيرًا للبترول والثروة المعدنية، ومستشارًا شخصيًّا له، وشعر شاعرنا ينضح بذلك، يقول في إحدى قصائده:

وها هو زايدٌ في خيرِ حالٍ
يُطلُّ بوجْهِهِ كضياء فَجْرِ

وبسْمتُهُ تُشيعُ السعد فينا
وتجعلُنا نقولُ بكل فَخرِ

ونعم هذا حبيب الشعب حقًّا
مكارمُهُ بلا عَدٍ وحصر

ونفدي زايدًا بدم وروح
محبته إلى الأعماق تسري[8]

ومن الشخصيات التي أثرت في شاعرنا، إضافة إلى أبيه وأمه، عمّه عبد الله بن أحمد العتيبة؛ إذ قد ذكره بمرثية ضمنها ديوانه الشعري «خواطر وذكريات»، يقول فيها:

رَحَلْتَ فلبيتَ داعي السّماء
إلى الخُلدِ حيثُ يطيبُ البقاء

رثيتُكَ والقلب فيه اعتِلالٌ
فقد يفرجُ الهمَّ بعضُ الرّثاء

بكيتُك بالقلب لا بالعيون
وهذا لعمري أمَرُّ البكاء

فكم ربطتنا إليك صلات
تفوقُ التراحمَ في الأقرباء[9]

وعن تأثير أسرته في شاعريته يقول شاعرنا: «لا أنسى دور الأسرة وأثرها في هذا التكوين، فوالدي شاعر، وجدّي كذلك كان شاعرًا، وكان أجدادي - رحمة الله عليهم - إمّا شعراء وإما محبين للشعر، ومقرّبين للشعراء... ومن وجهة نظري، فإنّ الشعر موهبة، ولكن للعامل الوراثي أهميّة، وأثرًا مهمًّا في تكوين الشاعر»[10].

ويُضاف إلى العوامل المؤثرة في شعر شاعرنا أسفاره المتعددة، ورحلاته المتواصلة إلى كثير من مدن العالم، مثل: فيينا وجنيف وطوكيو وباكستان ومراكش ودمشق والقاهرة، وغيرها من المدن التي يزخر بها شعره، ولا ريب في تأثير هذه الأماكن في معرفة الشاعر وسعة ثقافته من خلال لقائه حضارات عدّة، كان بمقدورها أن توسّع مداركه، وتنمي أفكاره، وتصقل تجاربه وتزكيها، مما عكس أثرًا إيجابيًّا فاعلاً في موهبته الشعريّة كما سنرى.

-٢-

أصدر شاعرنا إضافة إلى دواوينه، التي تربي على أربعين ديوانًا - بين نبطي وفصيح - عددًا من الكتب تعالج موضوعاتها الاقتصاد، مثل: «اقتصاديات أبو ظبي قديمًا وحديثًا»، وهو كتاب يقع في عشرة أبواب، وكتاب «أوبك والصناعة البترولية»، وقسمه على قسمين؛ الأول عن منظمة الأوبك وكيانها، والثاني عن سياسة الأوبك البترولية ونشاطها ومنجزاتها، وله كتاب ثالث بعنوان «البترول واقتصاديات الإمارات العربية المتحدة»، وأصله رسالته للدكتوراه التي أومأنا إليها آنفًا، وله كتاب بعنوان «مقالات بترولية»، وكتاب «مجلس التخطيط في إمارة أبو ظبي»، وأخيرًا «الاتفاقات البترولية في دولة الإمارات العربية المتحدة»[11].

غير أنّ ما يعنينا من هذا السياق الإشارة إلى نتاجه الشعري الغزير، الذي فاضت به قريحته، وهو نتاج بين الفصيح والنبطي، فمن دواوينه بالفصحية: المسيرة، وأمير الحب، وليل طويل، ومحطات على طريق العمر، وقصائد بترولية، وأغاني وأماني، والرحيل، وبشاير، ونبع الطيب، وخواطر وذكريات، وضياع اليقين، وقصائد إلى الحبيب، ونشيد الحبيب، ومجد الخضوع، ولأنَّ، وأم البنات، والشروق، وخماسيات إلى سيدة المحبّة، والرسالة الأخيرة، ولماذا ؟

وأمّا دواوينه النبطيّة، فلا تقل عن الدواوين بالفصيحة إلا بشيء يسير جدًّا نحو: الشعر والقائد، وفتاة الحي، وريم البوادي، ووردة البستان، و بوح النخيل، ودانات من الخليج، وعلى شواطئ غنتوت، وليل العاشقين، وسراب الحب، وواحات من الصحراء، ونسيم الشرق، وأغنيات من بلادي، وظبي الجزيرة، والغدير، وهمس الصحراء.

وقد صدر له في الآونة الأخيرة عدد من الدواوين هي: سعاد، وللروح أجنحة، وفي ظلال القاف، وصدى الأمواج، وشمس الخلود، وفي البادية، ولا يجوز، وإلى أين، ولم أتمكن من قراءتها، وتصنيفها بين الشعر بالفصيحة والشعر النبطي.

وهذه الجمهرة من دواوينه الشعريّة التي تربي على أربعين ديوانًا لا تخلو من دلالة، فهي أولاً: تشير إلى أنّ شاعرنا من أغزر شعراء دولة الإمارات العربية المتحدة - فيما نعلم - نتاجًا للشعر.

وثانيًا: أنّ المتتبع لهذه الدواوين يلحظ أنّ بعضها قد طُبع عدّة طبعات، حتى إنّ بعضًا منها جاوز عشر طبعات نحو الطبعة السادسة عشرة لديوانه «أمير الحب»، والطبعة السابعة عشرة لديوانه «خواطر وذكريات». وليس من شك في أنّ طبع ديوان بهذا العدد من المرّات فيه ما يدل على كثرة قرائه، وعشّاق شعره، وأنهم - نعني قرّاء شعره - يمثّلون قاعدة عريضة على امتداد بلادنا العربية.

وثالثًا: أنّ بعض دواوينه يحمل اسم قصيدة من قصائد الديوان نفسه مثل: الرحيل، وأمير الحب، ونبع الطيب، ونشيد الحب، والرسالة الأخيرة، ومجد الخضوع، وضياع اليقين، كما قد يحمل اسم الديوان ما يشيع من مضامين في الديوان كلّه مثل ديوانه: «قصائد إلى الحبيب» الذي حمل الاسم الشائع في قصائده كلّها، حيث يرد الحبيب في عنوان القصائد: مضافًا إليه، أو موصوفًا، أو مجرورًا بإلى أو من، أو مع، أو فاعلاً، وشاع مضمون اسم ديوانه «خواطر وذكريات» في الديوان كلّه، كما يقول أستاذنا يوسف نوفل[١٢].

ورابعًا: أن الشاعر في جُلّ دواوينه يتّبع التسلسل التاريخي، ويرتب قصائده ترتيبًا تاريخيًّا تصاعديًّا (يبدأ بالأقدم وينتهي إلى الأحدث تاريخيًّا)، والأمثلة على ذلك كثيرة نسوق منها على سبيل المثال لا الحصر: ديوانه «خواطر وذكريات»؛ إذ إنّ قصائده مرتّبة ترتيبًا تصاعديًّا، فأول قصيدة فيه بتاريخ٣/٣/١٩٨٣م، وآخر قصيدة بتاريخ١٧/٧/١٩٨٣، وديوانه «أمير الحب» أولى قصائده بتاريخ ٣٠/٥/١٩٨٣، وآخرها في ١٥/٦/١٩٨٤م، وديوانه «الرحيل» يخضع للتسلسل التاريخي التصاعدي، فأول قصيدة بتاريخ ٢١/١١/١٩٩٠، وآخر قصيدة في ١٢/٣/١٩٩٢م.

وقد تَخْرُج - في بعض الدواوين- قصيدة أو أكثر عن هذا النظام، كما في ديوان «بشاير»، فجميع قصائد الديوان مرتبة حسب تاريخ نظمها ترتيبًا تصاعديًّا، ما عدا القصيدة الثانية التي عنوانها «العناية المركّزة» فنظمها بتاريخ ٢٢/١٠/١٩٩١م، في حين أنّ القصيدة التي تسبقها بتاريخ ٢/٦/١٩٩٢م.

شعر الدكتور مانع سعيد العتيبة رؤية للحياة من منظور اجتماعي سياسي

وكذلك ديوانه «محطات على طريق العمر»، فالمتتبع لقصائد الديوان يلحظ الترتيب التاريخي التصاعدي لجميع القصائد، باستثناء قصيدة واحدة، بعنوان (مليكتي وملاكي)، فهي بتاريخ ١٩٨٥/٧/٩م، على حين أنّ القصيدة التي تسبقها بتاريخ ١٩٨٥/٨/٨، ومثل ذلك نلحظه كذلك في بعض دواوينه مثل: نبع الطيب، وضياع اليقين، وأغاني وأماني.

ولعلّ أقدم ديوان صدر لمانع سعيد العتيبة ديوانه «المسيرة»؛ إذ إنّ تاريخ صدوره العشرون من شهر يونيو ١٩٦١م، وهو ملحمة شعريّة، تحكي قصة دولة الإمارات العربية ومسيرتها الطويلة، ويهدف الشاعر من هذه الذكرى تخليد ذكرى دولة الإمارات للأجيال القادمة عن ذلك الماضي التليد الغني بالكفاح والجد؛ إذ يقول شاعرنا في مقدمة ديوانه: «منذ زمن وفكرة نظم هذه الملحمة الشعرية تراود فكري، حيث كنت أريد أن أقوم بعمل شعري يحكي قصة بلادي ومسيرتها الطويلة، التي عايشت جانبًا منها من خلال العصور التي تعاقبت على هذه الأرض الطيبة؛ لتبقى لأجيالنا القادمة ذكرى تشدهم إلى ماضيهم الغني بالكفاح والجدّ، ويذكرهم بما قام به أسلافهم من أجل أن يحافظوا على هذه الأرض في ظروف صعبة وقاسية؛ لينعم جيل الأبناء والأحفاد بكل خير وثراء»[١٣].

ونتفق وما ذهب إليه أستاذنا الدكتور يوسف نوفل[١٤] من أنّ ديوانه «المسيرة»، وكذلك ديوانه «ليل طويل» ليسا ملحمة بالمفهوم الفني للملحمة، إنما هما مطوّلتان منوّعتا القافية في شكل سداسيات من مجزوء الرمل.

ومهما يكن من أمر فإنّ مطولة «المسيرة» تحكي قصة شعب الإمارات شعرًا من خلال ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: تمثل عصر اللؤلؤ، الذي يمثل النشاط الاقتصادي الرئيس لأبناء الإمارات في تلك المدة الزمنيّة.

المرحلة الثانية: تمثل المدة الزمنية التي فصلت بين عصر اللؤلؤ وعصر النفط.

المرحلة الثالثة: تمثل عصر النفط وما تبعه من لمّ الشمل، وعودة الأبناء من المهجر استجابة لدعوة بلادهم ووالدهم وقائدهم[١٥].

وتلا ديوانَ المسيرة ديوانٌ أسماه الشاعر (أمير الحب) في السادس عشر من يونيو ١٩٨٤م، ثم تلاه ديوان «ليل طويل»؛ الذي يشير فيه إلى أحداث تاريخيّة لواقع الأمة العربية، ذلك الواقع الذي خصّه الشاعر بحديث طويل في هذا الديوان من منطلق إحساسه بالقوميّة العربيّة المغروسة في فؤاده، والمتعمقة الجذور في أعماقه، لقد عزّ عليه حالها، وما آل إليه أمرها؛ فقال شعرًا يستنهض به الهمم، ويوقظ به أمته من ذلك السبات العميق، مبددًا ظلمة الليل بنور الفجر الساطع، يقول شاعرنا:

يا فتاتي.. إنّ شعري في دُجى الليل رساله

لأناس قد أضاعُوا أمسِ مفهومَ البساله

بينهم شيطانُ خُلفٍ قاتل حطَّ رحاله

وقَضوا من غير وعي في متاهات الضَلاله

شُغِلوا عنكِ ببحث عن سلام وعداله

وتناسَوْا أن سِلمَ الظُّلم والذّل جهاله[١٦]

والديوان مليء بالرموز من غير أن يوجّه الشاعر صرخاته الرامزة إلى جهة ما، أو فرد معيّن، بل يستخدم الرموز للتعبير عن واقع الأمّة العربية، آملاً أن تصل صرخاته إلى ما يبتغيه.

أما بقيّة دواوينه الأخرى، فقد صدرت في مدة

الثمانينات والتسعينات، وتجدر الإشارة إلى أنّ ديوانه «خواطر وذكريات» قد تضمن أقدم قصائده، التي تعود إلى بداية الستينات، وأغلب هذه القصائد كان قد نظمها إبان دراسته بالمرحلة الثانوية، أو الجامعيّة في بغداد.

-٣-

وغني عن التبيان القول إنّ علاقة الأدب - بفنونه المتعدِّدة - بالواقع الاجتماعي - الذي يصدر عنه ويتفاعل معه ويتوجه بخطابه إليه، ويمارس دوره فيه - علاقة وثيقة متشابكة، وأن هذه العلاقة تطرح الكثير من القضايا الجماليّة والفكريّة في آن «وأي تعمّق لأبعاد هذه العلاقة ينطوي على إضاءة، لا شك فيها، لطبيعة العمل الفني التركيبية، وللعناصر المتنوعة الداخلة في العملية الإبداعية، التي تتشابك فيها العوامل الذاتية الفردية مع العناصر الاجتماعية الموضوعية بدرجات متباينة من الوضوح والإبهام، وعلى مستويات متعددة من الوعي واللاشعور الضروري والجمعي على السواء»[١٧].

وغني عن البيان القول إنّ علاقة الأدب (شعرًا كان أو نثرًا) انعكاس، أو مرآة، أو صورة للواقع، وصدًى لما يموج من تيارات وقضايا وأفكار، هذا الأمر الذي نلحظه في شعر مانع العتيبة، وما يزخر به من قضايا اجتماعية عدّة، تربطه بواقعه العربي المعاش، وآية ذلك تعبيره الذي يشف عن إنكار، بل عن رفض، لواقع أمتنا العربية المُحاط بسياج من الحقد والحسد والأغلال، مما لا يمت ألبتّة لديننا الحنيف؛ إذ يقول في قصيدة عنوانها «لمن تغني» من ديوانه الرحيل:

هذا هو الحال في دنيا عروبتنا
ليلٌ من الشك للأنفاس حبّاس

كُلٌّ يدس سُموماً في إذاعته
وكيف يطلب عَوْد الوُدّ دسّاسُ

الوحدَة الوهم ما عادت لنا أملا
كلا ففي موطني يستوطن الياسُ

مات الوفاءُ ومات الصِّدقُ واندثرتْ
عادات قومي فصار الحُر جِرْناسُ[١٨]

فالشاعر قد هاجه الشّك والحقد والحسد، الذي ينخر في جسد الأمّة العربية، ويتأصل في نفوس بعض أبنائها؛ إذ أصبح كل واحد منهم يدس الغل، ويحفر هاوية سحيقة لأخيه، فقد تبدلت الأمور، وتغيّرت الأحوال، واندثر كثير من العادات التي كان العربي يفخرُ بها.

ولم ينس الشاعر {المرأة} بوصفها نصف المجتمع، فتناولها تناولاً ينم عن قدرة فنيّة، وحسّ تعبيري مرهف؛ إذ قد تعالت الأصوات المطالبة بمساواتها والرجل في كل شيء، فوجدناه يستجيب لتلك النداءات دون أن تندلق من بين شفتيه هذه الكلمات المعبّرة عن رأيه، والناطقة بموقفه، إذ يقول:

لمن يضوعُ الشذا أو يُزهر الكلمُ
إلا لمن عيشنا من غيرها عَدَمُ

للمرأة المُلهم المِعْطاء أرْسِلها
تحيّة الوُدّ بالإعزاز تَتَّسِمُ

الله باركها والدهر عاركها
وكرّمتها شعوبُ الأرض والأمم

ففي يديها خُيوط المجد تغزلها
ثوبًا تطرّزه الأخلاق والقيم

شريكة العُمْر لا تُحصى مناقبُها

أمُّ الرجال وأختٌ وابنة لهم[19]

وإن كنّا نراه في أبياته السابقة يقصر حديثه عن المرأة بأزاهير الكلام، وشذا الحديث، الذي يشف عن أن الحياة تنعدم من غير المرأة، فهي الملهم المعطاء، صانعة المجد والعز بأناملها وبنانها، فنراه يسترسل في حديثه متوجًا المرأة بكل صفات الفخر والجلال، فلا مجد ولا عظمة إلا بها، ويذكر أن وراء كل رجل عظيم امرأة تنير ظلمات دربه، وتزحزح عثرات سبيله؛ لتحيلها ممهدة مضاءة بسراج وهاج، لا يخبو نوره ما دامت حاملته، ويجعلها شاعرنا مصدر العدل الذي ينهل منه كل عادل، إذ يقول:

أشدُّ للمرأة المعطاء أشرعتي

ومركبي الشعر والأوراق والقلم

وأسأل الريح والأمواج عن جُزر

مازارها ضَجَرٌ أو سامها سَأم

للمرأة الحكم فيها وهي عادلة

ولا يُلام الذي للعَدل يَحتَكمُ

أعزها الله بالإسلام فارتفعتْ

وعزٌّ فيها جهادٌ وارتقت شِيَم

دِينُ المساواة بين الناس يجعلنا

نَصُون حقًّا لها فينا ونَحترم[20]

لا بأس أن يتوجه الشاعر - من ثَمَّ - إلى أبناء قومه بإعطاء المرأة مكانتها التي منحها لها الإسلام؛ إذ يقول:

ولنعط للمرأة الحق الذي أمَرَتْ

به الضمائرُ وارتاحتْ له الذِّمَم

ولنجعل العلمَ والإيمانَ في يدها

حَبلا به بعد حَبْلِ الله تَعْتَصِمُ

يا قوم لا تقتلوا في صدرها أملاً

به تعيش وفي دُنياه تَنْسَجِم

لا تجعلوها بلا دَوْرٍ تقومُ به

كأنَّها في سِجلٍ مُهْمَلٍ رَقَمُ

كلا ولا تمنعوا عنها نصائحكم

ولتسمعوها ففي أقوالها حِكَمُ[21]

هذا، وتفيض قريحة شاعرنا بمشاعر الأبوة، التي يلمس المتتبع لإنتاجه الشعري شيوعها في دواوينه، وقد لا نبالغ إذا قلنا لا يكاد ديوان من دواوينه الشعرية يخلو منها، إنه أب ككل الآباء، يحمل في جوفه عاطفة خاصّة لأبنائه، الذين هم من صلبه، ونلحظ أنّ عاطفة الأبوة عند شاعرنا تصطبغ بصبغة مختلفة، بل بطعم خاص عن عاطفة الأبوة عند غير الشعراء، إنها مفعمة بحس مرهف صادق الشعور؛ إذ لم تبق هذه المشاعر هامدة جامدة في نفسه، فقد أطلع الناس عليها، وصاغها صياغة تشفّ عن عميق حبه وحنانه الجارف لفلذّات كبده.

وكثيرًا ما خصّ الشاعر أبناءه بقصائد معينة، كما كان يذكرهم في لمحات متنوعة في قصائد أخرى، وقد حظيت ابنته «أروى»، بنصيب وافر من الذكر؛ إذ قد خصّ قصيدة باسمها عنوانها «أروى»، وجعلها هدية منه إليها؛ إذ يقول:

يا وردةً في البيت ما أحلاها

جادت عليَّ بعطرها وشذاها

(أروى) تُطل على الحياة كزهرة

فواحةٍ وندى الصَّباح رَواها

لما أراها ينجلي همّي فما

غيرُ ابتسام القلب حين أراها

هي نسمةٌ في حَرِّ أيامي ولا

تصفُو حياتي دون أن ألقاها

ونداؤها بابا يجيء بنغمة

يبقى على مرِّ الزمان صداها

وتحومُ مثل فراشة من حولنا

تلهُو فنتبع بالحنان خُطاها[22]

ويخلص الشاعر من كون ابنته (أروى) زهرته الفواحة، وشمسه التي تجلي ضباب همِّه، وعتمة حزنه، إلى كونها جميلة الوجه في حالتي: الضحك والبكاء على السواء. إنه يأنس بحديثها، ويطيع أمرها؛ إذ لا مجال لعصيانها، والحب قد وارى منافذ الغضب، ثم ينصح متلقي خطابه الشعري بضرورة رعاية الأطفال بالحنان؛ لأنّ غرس الحنان فيهم يرضي نفوسنا، بل يرضي المولى تعالى، يقول في ذلك:

فأطيع (أروى) كيف أعصي أمرَها

وهي الحقيقةُ إنْ أردتُ ضِياها

وهي البراءةُ إنْ نظرتُ لوجهها

وتثير فيضَ عواطفي عيناها

هُمْ هكذا الأطفالُ نعمةُ خالق

لعباده بمحبَّةٍ أعطاها

فإذا رعينا بالحنان غراسهم

نُرضي النفوس، نعم، ونرضي الله[23]

وللشاعر قصيدة تحمل اسم ابنته «شمَّا» في ديوانه «نبع الطيب»، وتتفق هذه القصيدة مع القصيدة التي أومأنا إليها، في أنّ كلتا ابنتيه (أروى وشمَّا) تُزيلان الهم والكرب بالنداء (بابا)، والعناق المفعم بالحب، بل يبلغ الأمر مداه حين يتصنع شاعرنا الحزن والغضب شوقًا لهذا العناق، وإلى هذه المعاني وغيرها يشير الشاعر بقوله:

يفارقُ خافقي الهمَّا

إذا ما أقبلت (شَمَّا)

تصيح بفرحة: بابا

وتترك خلفها الأمَّا

تطوّقني ذراعاها

وتَغمُر هامتي ضمَّا

فأشعر عندها أنّي

ملكتُ البَرَ واليَمَّا

تُعانقني مُصالحةً

وتُشبعُ وَجْنتي لثمَا

فيضحك خافقي فرحًا

وأشكر واهبَ النُّعمى[24]

وما أروع تلك اللحظة العصيبة، التي يبدو أن السقم قد نال من الشاعر، وقد آثر الشاعر أن ينأى عن ابنته، ويحرم نفسه سعادة عناقها، خوفًا من نقل عدوى المرض إليها؛ إذ يقول في القصيدة نفسها:

وكدت أضُمُّها فأنا

إلى قرب لها أظما

ولكن لم أطع قلبي

ولم أقبل له حُكما

شعر الدكتور مانع سعيد العتيبة رؤية للحياة من منظور اجتماعي سياسي

لأني لا أكـــــون أبَـــــا

وأرضـــى لابـــنـــتـــي الـظُّـلـمـا[٢٥]

وفي مقابل هذه القصائد الجيَّاشة بعاطفة الأبوة، التي نظمها الشاعر في بناته، نلتقي قصائد أخر نظمها في أبنائه، وهي قصائد تزخر بالنصح والإرشاد لرجال المستقبل، الذين يرى فيهم امتدادًا له.

فثمة قصيدة عنوانها: «إلى محمد بن مانع» ضمَّنها الشاعر بعض نصائحه، وإرشاداته، إبان إرساله لتلقي العلم، وزيادة الثقافة في إحدى الجامعات المصرية، وفيها يحثه على طلب العلم ومواصلته بكل جدّ واجتهاد، ويوصيه بتقوى الله، فهي خير زاد في السر والعلن، فنراه يخاطب ابنه في الطائرة التي تقلهما إلى القاهرة قائلاً:

مـقـامُـك يـا بُـنـيَّ بـأرض مصـر

يـزيـدُ محبتـي لأحبِّ قُـطـر

تـركـتك نـاهـلاً لـلـعـلـم مـنـهـا

لـتُـصـبـحَ يـا بُـنـيَّ مـثـارَ فـخـري

فـمـا كـالـعِـلـم مـن حِـصـن حَـصين

يـقـي الإنسـان مـن جَـهْـل وقـهـر

وفي عـيـنـيك يـا وَلـدي طـمـوح

أرى في نُـوره وَهَـجـات جـمـري

تُـذكّـرني بـأيـام تـولَّـت

صـنـعـتُ بـعُـسْـرهـا أيام يُـسـري

عـلـى الأشـواك سِـرتُ وبـاقـتـدار

إلى أن أدْرَكَ الإصـرارُ قـدري

فسـر وَلـدي عـلـى دَربِ المعـالي

تحقـق حين تـنـجـحُ مجدَ نصـري

وصُـن عـادات قـومكَ مسـتـعـينًـا

بـتـقـوى الـلـه في سـرٍّ وجـهـر

فـإنّ الـلـه يـأمـرنـا بـخير

وفـعـل الخير يـقـهـر كـل شـرّ

محمـد أنتَ لي الأمـل المُرجـى

فـأكـمـل في طـريـق المجد دوري[٢٦]

وما هي سوى سنوات خمس من إنشاء هذه القصيدة حتى تحققت أمنية الشاعر التي صاغها حروفًا وكلمات؛ إذ تخرج ابنه في كلية الهندسة، وقد نظم الشاعر في هذه المناسبة قصيدة في ديوانه (نبع الطيب) سماها «الفرح الأصيل»[٢٧].

وهكذا اتخذ الشاعر شعره وسيلة نصح وإرشاد وتأديب، فجاء الشعر استجابة لمشاعر الأبوة المتأصّلة المغروسة في كيانه، وقد ساعد على صدقها أنها صبغت بالصدق، ومزجت بحرارة العاطفة.

وللشاعر قصائد أخرى مثل قصيدته بمناسبة ميلاد أحد أبنائه «فهد بن مانع العتيبة التي سماها (أهلاً وسهلاً فهد) من ديوانه السالف الذكر – نبع الطيب – ويُضاف إلى ذلك تسميته ديوانا من دواوينه باسم ابنته الراحلة (بشاير)، وقد ضمّ هذا الديوان أسماء أخريات من البنات والأبناء، مثل قصيدته التي عنوانها (سؤال هند)، وقصيدته (ميلاد عبد الله)، وقصيدته (وداعًا بشاير)[٢٨].

هذا، ولم ينس شاعرنا الحديث عن «الأمومة» بوصفها أسّ العلاقات الاجتماعية الوطيدة بين الأفراد، وسبب وجود الأبناء، إنها من أنبل العواطف في تاريخ شعرنا العربي، من ذلك ما

نطالعه في شعر الشاعر، إذ نلتقي قصيدة عنوانها (أمي)، وقد نظمها الشاعر في الحادي والعشرين من مارس سنة أربع وثمانين وتسعمئة وألف، وقد رسم الشاعر لأمّه صورة رائعة، حين جعلها منار السبيل وضياء الروح، وبهجة الفؤاد، ووحي القلم ومداده، بها نزلت آي الذكر الحكيم، وبها أوصانا رب العزة، بل حضنا على برّها، ونيل رضاها، إنها اليم الزاخر بمشاعر الحب والحنان والتضحية، ولا أدل على ذلك من أنها إذا رأت وليدها يتألم تقرّحت عيناها، وذبل جسدها، وحسبها أنها تقدم ذلك كلّه دون انتظار جزاء من أحد، يقول في ذلك:

أُمّـــي عَـــطـــاءٌ زاخِـــرٌ
في فَـيْـضِـه بَـحـرٌ خِـضَـمْ
ضَـحَّـتْ لأجْـلِـي بـالـهـنَـا
وَتَـحَـمَّـلَـتْ عـنّـي الألم
ذُقتُ الـغَـفَـا وعـيـونـهـا
مـن حَـمْـلِ هَـمِّـي لم تَـنَـمْ
هـي أرضـعـتـنـي حُـبَّـهـا
فَـنـمـا مـعـي مُـنـذُ الـقِـدَم
في يـوم عـيـدك ألـتـقـي
يـا أمّ مـع أسـمـى الـقـيـم
فـإلـيـك مِـنّـي وردة
أمَّـاه مِـن لَـحْـمٍ ودم
قـلـبـي الـذي عَـلَّـمْـتِـه
بـالأمس أن يَـرْعـى الـذِّمَـم[29]

ومن خلال هذه القصائد التي أومأنا إليها يتضح أنّ البعد الاجتماعي في شعره بيّن جلي؛ إذ ينفذ الشاعر إلى قلوب بناته وبنيه بوصفه معلمًا ومربيًا وموجّهًا، إنه شديد التعلق بأولاده، يغرس فيهم مكارم الأخلاق وحب الوطن، ثم لا ينسى في كل خطاب شعر شكر المنعم عليه. وثمة ملاحظة في هذا المقام أنّ صيغة التوجيه مع البنات تفترق عنها مع البنين، فخطابه الشعري للبنات فيه ما يتسق ورقّتهن ما جعله أكثر عطفًا، وأوفر رقّة، بسبب أنّ البنين أخشن وأقوى، وميدان الحياة لهم أعمق وأوسع، فقد جاء الأسلوب متّسقًا مع تلك الخصائص، وجاء التوجيه إليهم أبعد وأشمل.

وأما عن الرؤية السياسية لشاعرنا، مانع العتيبة، ففي ظننا أننا لا نبالغ إذا قلنا إنّ الشاعر منغمس في السياسة العربية المعاصرة حتى أذنيه، شأنه في ذلك شأن كلّ عربي مخلص لعروبته ووطنيته، وقبل وبعد، إسلامه، ولذا ينضح شعر شاعرنا بمشكلات أمتنا العربية، من خلال مراقبته ورصده لأزماتها، ومشاهدته هزائمها، ورصده فرقتها، وصدع صفوفها، وتشتت شملها، بل تقاعس أبنائها، مع أنّ الضّد هو الأصل الواجب؛ لأنّ شاعرنا يؤمن يقينا أنها أمّة مؤهلة للسؤدد والعزّة، شريطة أن تتمسك بقيمها وتراثها.

لا غرو أن يتصدى الشاعر لهذا الواقع المتردي لأمتنا العربية، وتلك الأحداث التي تسببت في قطع أواصرها، وأحالتها إلى جسد هزيل ذابل، بعد قوة وإباء، تمتعت بهما أمتنا لزمن ليس بالقصير.

ولا نبالغ إذا قلنا إنّ ملحمته الشعرية، التي سمّاها (ليل طويل)، تزخر برصيد هائل ينمّ عن رؤيته السياسية، يُضاف إلى هذا الديوان قصائد عدّة، تتناثر في بقية دواوينه الشعرية، وسنشير إلى هذه القصائد، ولنقرأ مقدمة الشاعر لملحمته (ليل طويل)؛ إذ فيها إشارات واضحة إلى واقعنا العربي المتردي المظلم، يقول: «...ففي الليل الطويل المخيّم على الأمة العربية تحاول لمسات اليد أن تنوب عن

شعر الدكتور مانع سعيد العتيبة رؤية للحياة من منظور اجتماعي سياسي

العيون في استكشاف الطريق إلى الفجر، وهذه الملحمة بشكلها الجديد، وباللمسات التي أضفتها عليها، محاولة للصراخ في وجه الليل، أو لنقل إنها دعوة جادة إلى القوم للعودة إلى طريق الفجر[٣٠].

والمتتبع لهذه المطولة يلحظ أنّ شاعرنا يتحدث عن قضايا ملحّة، تهم أمتنا العربية، ففيها نطالع قضية فلسطين، وما لحق بأهلها - ولا يزال - من تشريد وتعذيب على أيدي الصهاينة، كما نطالع الخلافات الناشبة بين الأخوة، والتي يرى فيها صورة من صور الجاهلية البعيدة عن الحضارة، المحقّقة لأطماع العدو؛ إذ إن هذه الخلافات الطاحنة تُدخل البهجة والسرور في خاطر أعداء الأمة العربية، الذين يتربصون بها الدوائر، وقد بدأ شاعرنا مطولته بالنداء «يا فتاتي»، وجلي أن الفتاة التي يناديها بعد وطنه تصبح رمزًا لفلسطين المحتلة، ويسترجع تلك الذكريات الجميلة، التي كانت تتمتع بها قبل الأسر، إذ يقول:

يا فتاتي..إن ليلي في الهوى ليلٌ طويل

وابتعادي عنكِ لو تدرينَ..أمرٌ مستحيل

أيـن أيـام مضت بين كـروم ونـخـيـل

أتُرى ترجع يوماً.. أم هو الدّهر بخيل

منذ أعوام ينوء القلب بالهمّ الثقيل

يرقب العودة للأرض وللحبّ الجميل[٣١]

ثم يقول:

يا فتاتي..ذاكرٌ ما عشت نسمات الصباح

ذاكرٌ قطْرَ الندى إذ يهمِس السر المُباح

وأريجَ الزهر ما بين الحقول شذا وفاح

يا فتاتي بدّلو ضحكاتنا أمس نُواح

والغناء الحلو أمسى بعضَ صرخات الجراح

إنّما من عُمق جرحي بزغت شمسُ الكفاح[٣٢]

وينتقل شاعرنا من الحديث عن الذكريات الجميلة والماضي السعيد إلى حديث عما قام به اليهود الأنذال، الذين أزهقوا أرواحًا طاهرة، طاب لها الموت بغية الدفاع عن الأرض المغتصبة وتحريرها من فك المفترس، يقول:

ومَضَى في رحلةِ الصبح شبابٌ كالزهور

حملوا الأرواح مَهْرًا لكِ يا بَدْر البُدُور

وكؤوس العرس فاضتْ بالدّما لا بالخمور

ورَصَفْنا دَرْبَكِ الدّامي بآلاف القبور

لم نكن نَذْرِفُ دمعًا بل مضينا في سرور

نَعْبُرُ الظلمةَ للنورِ وما أحلى العبور[٣٣]

والشاعر متابع بدقّة رصد هذه القضية، وما تلا مرحلة الكفاح والنضال، وهي مرحلة الصلح مع العدو، أو مبادرة السلام، في مقطوعة جيّدة، وهي مقطوعة لا تخلو من رمز دالّ؛ إذ رمز لمرحلة الصلح هذه باغتيال أم لرضيعها، وهي صورة منفرة. ولا شك أنّ هذا المشهد يحمل أثرًا عميقًا في النفس، وقد أبدع الشاعر عندما جعل ذلك الواقع بمنزلة الحلم من شدّة تفجعه وتعجّبه لهذا الموقف المعادل الموضوعي للذّلّ العربي، يقول:

غير أنّي ذات يوم هالني حُلْمٌ فظيع

إذ رأت عيناي طفلاً مشرقَ الوجه وديع

فوق صدر الأمّ يغفو مشهدٌ حُلْوٌ بَديع

فـجـأةً تـنـقضُ تـلك الأمُّ تـغـتـال الـرّضـيـع

فوق نـهـرٍ من دِماهُ يسقط الطفل الصريع

أهــو حُــلـمٌ أم تُـراه واقـع مُـرّ مـريـع[٣٤]

ويُضاف إلى هذه المقطوعة مقطوعته الداليّة، التي يعجب فيها من تلك المبادرات الداعية إلى السلام، والتي هي في واقع الأمر ضد السلام؛ أيّ معاهدات تلك مع من عُرفوا بنقض العهود، وتدبير المكـائـد، إنّ هـذه المبـادرات تمثـل خضـوعًـا واستسلامًا، يقول ساخرًا ناقدًا:

يـا فـتـاتـي نـحـن صـادقـنـا مـع الـذُّل الـقـيـودا

ورضـيـنـا واقـعَ الأسـرِ وآثـرنـا الـسـجـودا

لـطـغـاةٍ فـرضـوا الـلـيـلَ عـلـيـنـا والجُمُـودا

ولـطـمـنـا بـهـوانٍ بَـين أيـديـهـم خُـدودا

ورفـعـنـا لِـقـرود الـقـوم بـالجَهْـل بُـنـودا

ودعـونـا الـلـه سِـرًّا: لا تُـحـولـنـا قُـرودا[٣٥]

ويمضي شاعرنا في ملحمته مندهشًا من الصمت العربي، الذي أطبق على الصدور، ساعيًا من خلال خطابه الشعري إيقاظ الغيرة في النفوس الساكنة، التي لم تحركها دماء إخوانهم في فلسطين التي تُراق هدرًا، ولا تلك المقدّسات التي تُستباح، وتُدنّس بأقدام الأنجاس الصهاينة، يقول في ذلك:

يـا فـتـاتـي هُـم كـثير وكـثير مـعـجـبـوك

بـعضـهـم يَـزْعُـم خـالاً بـعضـهـم قـال أبـوك

بـعضـهـم قـال ابـنُ عمٍّ جُـلُّهـم قـالـوا بَـنـوك

فـإذا احـتـجـتِ إلـيـهـم أدبـروا لـم يُـسـعـفـوك

وتـــوارَوا في ظـــلام وادّعـــوا لم يـــعـــرفـــوك

إنما قـد خـدعـوا أنـفـسـهـم لم يـخـدعـوك[٣٦]

ويذكّر الشاعر بحقيقة مرّة أنّ التاريخ لن يسامح العرب الذين خذلوا إخوانهم في فلسطين ولم ينصروهم، بل يعرض واقعًا مرًّا في محاسبة النفس، وهو أنّ الأجيال القادمة لن تغفر للآباء ذلك الذُّل، وهذا الهوان؛ لأنهم تلقوا من آبائهم قصصًا تمجّد قيمًا نحو: العزة، والكرامة، والتضحية، والفداء، إذ يقول:

يـا فـتـاتـي..جـيـلـنـا الآتـي مُـحـالٌ أن يُسَامِح

في غـدٍ يـأتـي إلـيـنـا حَـامـلاً إرثَ المذابـح

مُـلـقـيًـا في وجـهـنـا الـتـاريـخ والـتـاريـخ جارح

حَـقُّـهُ فـوق جـبـين الـبـؤس رغـمَ الـلـيـل واضح

نَـحْـن خُـنَّـاه وقـلـنـا لـلـعِـدا هـيَـا نُـصـالـح

أصـحـيـحٌ أنـنـا كُـنّـا مِـن الجيـل المكافـح؟!![٣٧]

إنّ الأجيال القادمة في الخطاب الشعري الآنف لم يترك لـهـم الآبـاء أي شـيء يـفـخـرون بـه، فالمقدسات مسلوبة دون مجيب يُلبّي، أو معتصم يسارع لنجدتها، والآباء رضوا الذُّلَّ والهوان، وفضّلوه على المنعة والعزّة، التي خلفها الرعيل الأول الصالح، إنّ الواقع المتردّي يخالف الإرث التاريخي العربي الأصيل.

ولغة الشاعر في ديوانه «ليل طويل» فصيحة معاصرة، ذات دلالات وظِلال موحية، على الرغم من سهولتها ويسرها، فلفظة «الصبح» التي مرّت بنا في قوله:

«ومضـى في رحـلـة الـصـبـح شـبـابٌ كـالـزهـور»

توحي بالتحرر والاستقلال الذي يسعى إليه هؤلاء

الشباب، كما أنّ لفظة «الزهور» المشبه به، توحي بحداثة سن هؤلاء الشباب، وصغر أعمارهم، وقوله:

«نعبر الظلمة للنور وما أحلى العبور»[٣٨]

فيه تلميح إلى ضرورة التحرر من المستعمر الدخيل الغاصب، ولم يصرح بهذا، بل آثر الإشارة إلى لفظين موحيين: الظلمة والنور.. وغير ذلك كثير.

ولم يكتف شاعرنا بتناول «القضية الفلسطينية» في ديوانه المشار إليه آنفًا فحسب، بل عالج هذه القضية من منظور سياسي، متناولاً الموقف العربي في دواوين أخرى، وآية ذلك قصيدة له عنوانها «يا قدس» في ديوانه «خواطر وذكريات»، وتتدفق شاعريته ملتهبة بالغيرة، متحمّسة لحثّ العرب على الجهاد، متوعدًا العدو بحرب لا تنطفئ إلا باسترداد الأرض المغتصبة، يقول في ذلك:

هيا فإنّا إن نَهضْنا جُرحُ أرضي يلتئمْ

سنعيد ماضي أمةٍ هي منبتُ الشوس الكَمَم

إنّ العروبةَ أمةٌ لم تُستَذل ولم تُضَم

كتبتْ على هامِ الزمان بأنها خيرُ الأمم[٣٩]

والسطر الشعري الرابع يذكرنا بالنص القرآني ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾

وفي ديوان شعري آخر عنوانه «ضياع اليقين»، نطالع قصيدة عنوانها «ثورة الحجارة»، تحدث فيها عن أطفال الحجارة، وسجّل في شعره إعجابه بهم، وتقديره لهم، وفي الوقت نفسه سجّل شاعرنا سخطه وغضبه على أمته الغارقة في سبات عميق طويل، وكأن الأمر لا يعنيها، إلى درجة أنّ اليأس قد تمكّن من قلب الشاعر، وربما تحسّ بفقده الأمل في صحوة تُبْتَغى من هؤلاء، يقول في ذلك:

ما عاد للكلمات وهجُ حراره

وأُحِسُّ حين أقولها بمراره

فعلام أنفخُ في الرَّماد محاولاً

أن أستمدّ من الرمادِ شراره

لكنه قدري ولستُ مخيرًا

في ما الفؤاد أرادهُ واختاره

في القدس أُولدُ من جَديد حاملاً

للنائمين اليائِسين بشاره

وأقول إنّ البحر نادى أهلَه

وعليه فليستيقظ البحّاره

هذا هديرُ الموج شاعرُ ثورة

يُلقي بوجه نُعاسكم أشعارَه

حمل البشارةَ من فلسطين اسمعوا

ماذا تقول سواعد وحجاره[٤٠]

وتبلغ سخرية الشاعر مداها حين تنادي هذه الثورة صلاحَ الدين، لكنها لا تجد له نظيرًا في أمتنا، ولا يزال البحث عن المخلّص مستمرًا، إذ يقول:

نادتْ: صلاح الدين ! فاشتدت بها

جدران بيت المقدس المُنْهاره

لكنْ صلاح الدين مات ومالهُ

فينا وريثُ حميَّة وإماره[٤١]

وينتقل الشاعر في القصيدة نفسها بين الخبر والإنشاء، فيستخدم الجملة الاسميّة الدَّالة على الثبات والتوكيد، وينتقل إلى الفعليّة مركزًا على الفعل الماضي الذي يذكّر بأمجاد الأمة العربية،

ويتكئ على التراث، «وامعتصماه» ويذكّر بهارون الرشيد، حيث يقول:

حجرٌ كريمٌ في يدي وكرامةٌ
ولكم تركتُ مقاعدَ النظّاره

فتفرّجوا يا مُنتمون لأمة
كانت لها في العالمين صَداره

كانت إذا طمعَ العدوُّ بأرضها
ثارتْ عليه قويّةً قهّاره

أو صاحتِ امرأةٌ تنادي منقذًا
لبّى بكل سيوفه البتّاره

أين السيوفُ اليومَ من مُعتصِم
بل أينَ جيوشهُ الجرّاره

لهفي على الأقصى يصيح ولا أرى
نيرانَ مُنقذه ولا أنواره

نامت عيونُ المؤمنين ولم يَنَمْ
وعدٌ لهارون الرشيد بغاره

والقدس ساهرةٌ وصوتُ أذانها
غضبُ سُكوت المسلمين أثاره[٤٢]

ولا يسأم شاعرنا من رفضه السلام الزائف، ومعاهدات الخيانة التي تخدم العدو، وتستهدف رقاب الشعب الفلسطيني، على نحو ما ذكر ذلك في مطولته «ليل طويل»، التي سبق أن أشرنا إلينا، يذكر هذا المعنى مرّة أخرى في قصيدته «ثورة الحجارة»؛ إذ يقول:

لا لن أحاوره بغير حِجارتي
في كل حيٍّ عشتُ فيه وحاره

حجرٌ معي ورصاصةٌ معه ولن
أرضى سلامَ الخائفين وعاره[٤٣]

ولمّا كان شاعرنا رجل سياسة، فإنه منغمس فيها حتى أذنيه، فقد أفزعته تلك الصدمة التي مني بها عالمنا العربي بأسره سنة تسعين وتسعمائة وألف، ذلك الخطب الذي حلّ بالخليج في صيف ليلة حملت في طياتها سهمًا مؤلمًا وجّهته دولة عربية إلى دولة عربية أخرى، فقامت بغزوها، وتركت جرحًا غائرًا لا يندمل على مرّ الأيام، ولمّا وجد الشاعر نفسه فاقدًا لاتزانه من جرّاء هذا الحدث، الذي مثّل حربًا جديدة على شاكلة العصبيّة القبليّة في الجاهليّة، بكى شاعرنا على آماله وتطلعاته التي كادت تضيع سدى، لنقرأ هذه اللوحة الحزينة التي يقول فيها:

ماذا تبقّى في يدي
لأعيش منتظرًا غدي

آمال عمري كُلّها
ضاعت مع الزمن الرّدي

أمْسِي ويومي خَلْفَا
هذا الشّقاء السّرمدي

وغدي يلُوح كمُتْعَبٍ
في جُنح ليل أسْودِ

عيناه مطفأتان لا
نُورٌ يَشعّ فأهتدي

ويجرُّ خلفَ خطاهُ
أحزاني وحرَّ تنهدي

ويقول لي : ضيِّعتني
حتى قُبيلَ المولدِ[٤٤]

إلى أن يقول:

بالأمس كان أخي نَصيري
ثُمَّ صارَ المُعتَدي
أجْرَى دَمي وأراقه
فطعنتُهُ بمهنَّدي
وبكيتُ حين رأيْتُه
يَهوَى يُعانقُ ساعدي
وصرختُ من حرِّ اللظى
يا ليتني لم أُولدِ[٤٥]

وغني عن التبيان تلك الإشارات الواضحة إلى تبدل دماء الأخوة إلى مياه مُراقة، وتحول الشقيق إلى معتدٍ غاشم، وهكذا يرصد الشاعر بقلمه السيَّال تلك اللحظة المؤلمة في تاريخنا العربي، وقد تمنى في هذه اللحظة أنه لم يولد، ويتساءل مندهشًا متعجبًا بعد كل هذا، بقوله:

هل نحن أعرابٌ
وأبناءٌ لشعبٍ واحدِ؟!
قُولي: أيجمعُنا معًا
دينُ النبيِّ محمَّدِ؟!!
كلاً .. أشكُّ فما جرى
كُفرٌ ومسلك مُلْحِدِ[٤٦]

ولا يكتفي شاعرنا بذلك، بل خاطب بغداد، التي عاشر أهلها سنوات طويلة، على مستقبل ينبئ بسحائب الحزن المفعم بالأسى والضباب والخراب، إذ يقول:

أبكي على مستقبل
جهْم المُحيا أنكدِ
أشجاعةٌ بغدادُ؟ كلاَّ
بل جُنونٌ مُعَقَّدِ[٤٧]

وتبلغ سخرية الشاعر مداها حين يتحدث عن الأجيال التي ستبحث وتتساءل عن حقيقة ما حدث، يقول:

عربٌ غَزوا عربًا؟ أيا
أمَّ المعارك زَغْردي
ذا مُسلمٌ فَلِمَ استباحَ
دمي هُنا في مسجدي
ماذا نَقُول لِمَن
يُسائِلنا غدًا بتجرُّدِ؟
هل كان دَرْبُ القُدسِ
مجهولاً لأيِّ مُجَنَّدِ
وهل الكويتُ على الطريقِ
إلى الخليل فنفتدي
ماذا تقولُ لربِّها
رُوحُ الفتى المُستَشْهَدِ
أمجاهدٌ؟ من أجل أيةِ
غايةٍ أو مقصدِ
بغدادُ زيَّفنا الجهادَ
جميعُنا فلتشهدي
القاتلُ المقتولُ أنت
أنا ... ألم تتفقَّدي

بـغـداد هـل ظـلَّـت لـنـا
إلا حـمـاقـةُ مُـنـشـدِ
يـدعـو لـوحـدة أمّـة
شـابتْ ولم تـتـوحَّـدِ
بـغـدادُ جـمَّـعـنـا الأسـى
ذا سـاعـدي فـتـوسَّـدي[48]

وفي ديوانه الشعري الدالّ الذي عنوانه «الرحيل» نطالع قصيدة شعريّة عنوانها «يا شام» مطلعها:

قـلـبـي لـبـابك مـرشـدٌ ودلـيـل
يـا شـامُ مـالي عـن هـواكِ بـديـلُ

يسير فيها على الدرب السابق نفسه، مصورًا تلك الفاجعة التي حلَّت بأمتنا العربية (احتلال بلد عربي لشقيق عربي آخر)؛ إذ يصور ذلك قائلاً:

عُـودي الـعـريـقُ تـقـطَّـعت أوتـارُه
فـغـنـاءُ روحـي يـا دمشـقُ عـويـلُ
هـذا هـو الـزمـنُ الـردي نـعـيشُـه
والـلـيـل في الـزمـن الـرديء طـويـلُ
تـتـغير الأشـيـاء في ظُـلـمـاتـه
فـالحبُّ كـرهٌ والـقـبـيـحُ جـمـيـلُ
أنـا يـا دمشـقُ كـمـا عـرفتِ مُـتـيَّـم
بـعُـروبـتـي وأمـيـلُ حـيث تميـلُ
لـكـنـنـي وأنـا أرى أخـويـن لي
يـتـقـاتـلان فـقـاتـلٌ وقـتـيـلُ
حُـزني عـلـى الاثـنين لستُ مُـفَـرِّقًا
فـكـلاهُـمـا في مـقـلـتـيَّ نـزيـلُ
وفـجـيـعـتـي بـهـمـا تـعـذَّر وصْـفُـهـا
فـأنـا دمشـقُ الـقـاتـلُ المقـتـولُ
والـقـتـلُ في شـرع الإلـه محرّمٌ
مـا لـلـمـحـرَّمِ عـنـدهُ تحلـيـلُ
مـن ذا أقـاتـلُ يـا دمشـقُ؟ أخـي..أبـي
قـولي أهـذا مـنـطـقٌ مـعـقـول؟!
إنّ الـذي بـيـنـي وبين بـنـي أبـي
الـلـه أوجـدَهُ فـكـيـفَ يـزولُ؟
إنْ يـأكـلـوا لحمـي أوفِّـرُ لحمـهـم
هـذه المقـولـة في الـدُّجَـى قِـنـديـلُ
والـلـهِ أفْـضَـلُ أن أوجـه طـعـنـتـي
لصـمـيـم قـلـبـي إن يَـجُـز تـفـضـيـل
مِـنْ أن أوجـهـهـا لصـدر أخـي فـقـد
أشـقـاكَ ذبـحُ أخـيك يـاقـابـيـلُ
قـابـيـلُ كـيـف تـعـود حـيًّا بـيـنـنـا
ويـحـوطُـك الـتّـزمير والـتـطـبـيـلُ
مـاذا أقـول؟ لمن أوجِّـه لـعـنـتـي؟
ومـن الـذي عـن هـمِّـنـا المسـؤول؟
قـولي دمشـقُ أمـا لـلـيـل عـروبـتـي
صـبـح؟ ولـلـخُـلـف المقـيـم رحـيـلُ؟[49]

وغني عن البيان أن معجم الشاعر اللغوي ينبئ عن الأسى والحزن، دلّت على ذلك الألفاظ الآتية: تقطع الأوتار، والعويل، والزمن الرديء، والليل الطويل، والظلمات، والحب الذي صار كرها، والجميل، والقبيح، وقاتل ومقتول، وحزني

وفجيعتي، والاستفهام الاستنكاري: من ذا أقاتل يا دمشق؟ أخي ... أبي؟، وتضمين الشاعر شطر بيت من قصيدة المقنع الكندي[٥٠]

وإنّ الــذي بـيـنـي وبين بـنـي أبـي

وبين بـنـي عـمـي لمختـلـف جـدًا[٥١]

وقد وُفق شاعرنا في «تناصّه، وقصيدة المقنع الكندي؛ إذ تشابهت قصيدة مانع العتيبة مع تلك من حيث ظروف تأسيسها، فقد هوي المقنع ابنة عمّ له، وأراد الزواج بها، فرفضه أبناء عمومته، لا لشيء سوى أنه أصبح قليل المال، فعزّ على الشاعر المقنع ذلك، فجاءت زفرته الشعريّة مليئة بالأسى والمرارة على تبدل الأحوال وتغيرها، فلم ينفق جُلّ ماله رغبة منه في إعلاء شأن قبيلته، يقول في ذلك:

يـعـاتـبـنـي في الـدَّيْـن قَـوْمـي وإنَّـمـا

ديـوني في أشـيـاء تُـكسِـبـهـمْ حَـمْـدا

أسُـدُّ بـه مـا قـد أخـلُّـوا وضـيَّـعـوا

ثُـغـورَ حُـقـوقٍ مـا أطـاقـوا لـهـا سَـدّا

وفي جـفـنـة مـا يُـغْـلـقُ الـبـابُ دونـهـا

مـكـلَّـلـةٍ لحْمًـا، مـدفـقـةٍ ثُـردا

وفي فَـرَس نَـهـدٍ عَـتـيـق جـعـلـتُـه

حـجـابًـا لـبـيـتي ثـم أخـدمـتُـه عـبـدا

لقد أنفق المقنع - وفقًا للأبيات السالفة - أمواله في محامد تحسب له وتعود عليهم بالخير، فمنها: ما ينوب من الحقوق فيخلون بها، ويعجزون عن الوفاء بواجبها، ومنها دار ضيافة مليئة بالطعام، لا تُمنع لطالب حاجة، ولا تُحجب عن رائد لها، ومنها فرس قويّ أُعِدّ للمهام الصعبة على عادة أمثاله من الرؤساء.

ومرد ألم المقنع وحزنه أن يُرّفضَ زوجًا، وأن يُعيّر بديونه من أبناء عمومته، أقرب الناس إليه، إنهم إخوة، وقد حدث بينهم صدع وشتات مثلما حدث بين الشقيقتين: العراق والكويت، وإن كان المقنع قد قال:

إن يـأكـلـوا لحـمـي وفَـرْتُ لحـومَـهُـمْ

وإن هـدمـوا مجـدي بـنـيـت لـهـم مجـدا

فإن مانع العتيبة يتكئ على هذا النص، ولا يملك إلا تحويره في إطار المعطيات والأحداث التي جرت بين العراق والكويت؛ إذ يقول:

إن يـأكـلـوا لحـمـي أوفـر لحـمَـهُـمْ

هـذه المقـولـة في الـدُّجـى قِـنـديـل

ولعل مقدمة الشاعر لديوانه «الرحيل» ذات دلالة أيضًا، وهو الديوان الذي تضمن قصيدته الآنفة «يا شام» وتاريخ نظمها - كما أشار الشاعر- ٢١/١١/١٩٩٠م؛ إذ يقول في المقدمة: «والرحيل يحمل في مضمونه معنى الانتقال من حال إلى حال، وليس بالضرورة من موضع إلى آخر، وأكاد أجزم أن الإنسان العربي في الآونة الأخيرة قد عاش الرحيل، وانتقل من حال إلى حال، وهو ثابت في مكانه، ولعلّ المكان هو الذي رحل، أو لعلّ القِيم هي التي رحلت»[٥٢].

نعم، شاعرنا مانع العتيبة متيّم بعروبته، بيد أن الصدق الفني يجعله يصرح بحقيقة الوضع العربي المتردي، والزمن الرديء الذي تحياه أمتنا، فراح يظهره على ما هو عليه، علّ في التنبيه ما يساعد على إيجاد المخرج، وقد وفق في خطابه الشعري لدمشق بتاريخها الأموي العريق في الجهاد والعلم والشعر، واجترار الشاعر لذكريات دمشق وترت ذاكرته، فاتكأ على شاعر أموي حزين مثله، عبر عن تبدل المقاصد والغايات في العصر الأموي، وإذًا حال الشاعر الأموي صار موازيًا لحال شاعرنا، أو

معادلاً موضوعيًّا مع الفارق للواقع الأليم، وهاوية الضلال السحيقة التي يتمرغ فيها عالمنا العربي، مع أن الضد هو المطلوب، أعني التماسك والتآزر والاتحاد.

والشاعر يستلهم قصة الصراع بين ابني آدم (قابيل وهابيل)، ونحن نستأنس فيها بحديث القرآن الكريم في سورة المائدة، وذلك الحوار الدائر بين الخير والشر، يقول الحق جلّ وعلا: **﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ * لَئِن بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَاْ بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لَأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾**[٥٣]. وقول الشاعر: «فقد أشقاك ذبح أخيك ياقابيل» يتناص وقول الله تعالى: **﴿فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ * فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي سَوْءَةَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَا أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِيَ سَوْءَةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ﴾**[٥٤]، ويستخدم من هذه الشخصية الشريرة رمزًا لحاكم العراق، حين يعجب كيف عاد قابيل من جديد بيننا؟! وكيف أحاطه المعجبون بالتهليل والتكبير والتطبيل والتزمير؟! وشاعرنا يسخر من هذه الصورة على أي حال، على نحو يذكرنا ببيت البارودي الذي يقول فيه:

وأقتلُ داءٍ رؤيةُ العين ظالمًا
يسيءُ ويُتلى في المحافل حمده

فبدلاً من أن ينتقد الناس ذلك الظالم، ويوجهوه إلى الصواب والطريق المستقيم، يتلى في المنتديات حمده، ويصفق له الناس، ويحمدون سلوكه وتصرفه!!

ويقف الشاعر حائرًا – كشأن كل عربي اليوم – لمن يوجّه لعنته؟ ومن المسؤول عمّا نحن فيه؟ ثم يناجي دمشق (بما لها من تاريخ وعلم وشعر) في صورة أشبه بالمونولوج الداخلي أو المناجاة الهامسة: أما لليل عروبتي من فجر يطل عليها؟ وما مصير الخلاف الذي جُبِلنا عليه اليوم؟ أليس لهذا الخلاف المقيم الجاثم على صدورنا من رحيل؟!!

والخطاب الضِّمني في هذا النص الشعري يستنهض فينا ما كان لهذه الأمة في ماضيها العريق من صفحات ناصعة، كانت فيها كثيرة العطاء، شديدة العزم، سريعة البطش بأعدائها، أمّا في هذا الزمن الصعب، فقد أصبحت جثثًا هامدة، أو حجارة باردة، إنه بمنزلة الصوت الجهير الحكيم الذي يذكرنا، لعلنا نفيق من هذا السبات العميق، على نحو يذكرنا بما قاله الشاعر الشيخ صقر القاسمي في قصيدة عنوانها «رفقًا بدينك»:

من بعد ما كُنّا نَصُول
من بعد ما كنّا نقول

من بعد ما كنّا نُهدِّد
من يحاول أنْ يقول

أمسى التسوّل والتذَلل
والخناعة والمُثُول

رغم الدعايات التي
هامت بها شتى العقول

ما بين راجية الحلول
وبين أنصاف الحلول

طغت المناصب والذيول
وبعض عبّاد الذيول

فإذا بِعِرضي يُستباح
على حمى قُدس البتول

شعر الدكتور مانع سعيد العتيبة رؤية للحياة من منظور اجتماعي سياسي

وإذا بـــأقـــدام الـــطُّـــغـــاة

تجوس في مَـــســرى الــرســـول[٥٥]

ونختتم الحديث عن رؤية شاعرنا السياسيّة بما يلقانا من قصائد تمزج رؤيته السياسيّة بهمومه الوطنيّة، نعني بذلك ديوانه الذي سمَّاه «قصائد بترولية»، وهو جملة قصائد سبق لشاعرنا أن نشرها في دواوين سابقة، يجد المتلقي معظمها في ديوانه «محطات على طريق العمر»، وبعضها الآخر في ديوانه «خواطر وذكريات».

ولسنا في حاجة إلى تكرار ما سبق من أنّ شاعرنا رجل سياسة، وأنه شغل منصب وزير لبلاده عشرين عامًا، وأن الشيخ زايد قد أوفده في مهام رسميّة للصلح في مسائل خلافيّة بين بعض الدول[٥٦]، ومما أذكى هذا الاتجاه عند شاعرنا أنه كان دائم السفر والتِّرحال؛ إذ يقول:

وأمّا موطني الغالي أمُر عليه كالضيف

فأنهض حاملا ألمي وأرحل كاتمًا طرفي

فيا رحال في الدنيا من الآلام تستشفي

وصفت وقلت:رحال فكم أبدعت في الوصف

نعم إني لرحّال وعمري راحل خلفي

أفتشُ عنك في دنيا ترد الحب بالعنف

تضيـع حـقـيـقـتـي فـيـهـا

ولا يـرقـى سـوى الـزيـف[٥٧]

وقد صدق فيما ذهب إليه أستاذنا الدكتور يوسف نوفل[٥٨] من أنّ جغرافية شعره - يقصد جغرافية تجربته الشعريّة (الزمان والمكان) - تكشف عن جغرافية موضوعه، وهمّه الشعري، وتنوّعه بين الذات والموضوع، بين «أنا» و«هي» و«هم»، بين الحب الصغير والحب الكبير، بين الأنثى المثال، والوطن المثال، والأمة المثال.

وتلقانا قصيدته «نفطنا يشكو ذئابه»، التي نظمها بعد معايشة لواقع النفط المرير، فجعل شاعرنا يتخيل ساحته غابة تزخر بالذئاب الذين يفترسون بأنيابهم كلّ من يتعرض لهم، ويسخر من منظمة «أوبك»، التي هي بمنزلة ليث قابع في عرينه دونما دور في حماية أعضائه.

نعم، لقد هدته معايشته لهذا الواقع المرير إلى هذا التصور الشاعري، الذي انطبع في نفسه، فنظمه شعرًا ينبع من صميم إلهامه في صورة حوارية بين الشاعر والشعر، أشبه بالنجوى الذاتيّة، التي لا تخلو من لحمة وثيقة بين الرؤية السياسيّة والهم الوطني للأم المثال، يقول في ذلك:

فَـتَـحَ الشِّـعـرُ كِـتـابَـهْ

ودَعــانــي لــلـصَّـبــابَـهْ

قـلـتُ: شِـعْـري تَـمَـهَّـل

فـوقَ أفـراحـي سَـحـابَـه

خَـلَّـفَـتْـهـا سُـوق نِـفْـطٍ

نَـشَـرتْ فـيـنـا كـآبَـه

قـالَ لي الشِّـعْـرُ: ومـالي

أنـا بـالسُّـوقِ المُصـابَـه

خَـلِّـنـي لـلـحُـبِّ صَـوتـاً

لا كَـبُـومٍ في خَـرابَـه

قـلـتُ إنَّ الـنِّـفْـطَ يُـبـدي

بـالموالينَ ارتـيـابَـه

فهوَ بعدَ العزِّ أضحى
حَمَلاً في وَسطِ غابَه

وذئابُ السُّوقِ صارتْ
حَولهُ مثلَ العِصابة

قالَ: والأوبكُ ليثٌ
سنَّ في الغابَةِ نابَه

في حِماهُ النفطُ يُغلي
رايةَ العِزِّ المُهابَه

قلتُ: إنَّ الليثَ يَشكو
لكَ مما قدْ أصابَه

«أوبكُ» اليومَ تُنادي
بجهازٍ للرِّقابَه

ضَحِكَ الشِّعرُ طويلاً
قالَ: هلْ هذي دُعابَه؟

قلتُ: بلْ جِدٌّ فهلْ في
ما يُنادونَ غَرابَه؟

صَمَتَ الشِّعرُ ولكنْ
كانَ في الصَّمتِ الإجابَه

يا رَقيباً ليسَ يَدري
أنَّ للسُّوقِ ضَبابَه

«أوبكُ» البحرُ وأنَّى
لكَ أنْ تَرقى عُبابَه

لَنْ ترى يا صاحِ عُضوا
كاشِفاً فيها حِسابه

أيُّ جَدوى مِنْ جِهازْ
زَرَعوا فيهِ اضطرابَه

فإذا سارَ لِعُضوٍ
طارقاً باللطفِ بابَه

طالِباً كشفَ حِسابٍ
أشرَعَ العُضوُ حِرابَه

يا رقيبَ السُّوقِ مَهلاً
نفطُنا يَشكو ذِئابَه

وهوَ محتاجٌ لحلٍّ
لا لِطَبلٍ أو رِبابَه

صَعُبَ الفِعلُ علينا
واكتفينا بالخطابَه

واجتِماعاتٍ طِوالٍ
كُلُّ ما فيها رَتابَه

ونِقاشٍ وحِوارٍ
لَمْ نُطِقْ يوماً غِيابَه

واتِّهاماتٍ قريبٍ
لَمْ يَصُنْ عَهدَ القَرابَه

بينما المُستهلِكُ الشامِتُ
لا يُخفي لُعابَه

هَمسُهُ صارَ صُراخاً
خالِعاً عنهُ حِجابَه

طالِباً تخفيضَ سِعرِ
النِّفطِ بلْ حتى اغتصابَه

سحبت المخزون حتى

فقدَ الشِّعرُ صَوابَه[٥٩]

والأبيات العشرة الأخيرة من القصيدة تشفّ عن الواقع السياسي الممتزج بالهمّ الوطني، الذي ينبه إليه الشاعر، واصفًا ما يحدث بثروتنا النفطيّة، فالثروة تشكو من ذئاب تترقب لحظة الانقضاض على الحمل الضعيف، والخطابة وحدها صارت معادلاً موضوعيًّا للفعل الذي صار صعبًا علينا، والاتهامات تستشري في المنظمة، شأنها في ذلك شأن واقعنا السياسي العربي، وكل هذا و ذاك مدخل للشامتين الحاقدين، الذين أصبح همسهم صراخًا، وحربهم شعواء في أعز ما نملك من اقتصاد، بل منهم من يريد اغتصابه.

وقصيدته التي عنوانها «تقرير إلى وزراء الأوبك»، التي يثبت تاريخ نظمها أنها قيلت قبل القصيدة السابقة (جنيف في ١٩٨٣/١٢/٧م) بنحو عام، نزعم أنها أكثر نضجًا من حيث التدفّق الشعوري والشعري، وأدوات التعبير الفنّي إذ يشير فيها إلى المأساة نفسها في منظمة «أوبك»، وعدم الاكتراث بما يحدق بهم، وانصرافهم عن القضايا الرئيسة إلى التباين والخلاف وعدم الاتفاق حول سكرتير للمنظمة «فاضل الجلبي»، وعدم التزام أعضاء المنظمة بالحصّة المقرّرة، دلّت على ذلك ألفاظ موحية نقرؤها في القصيدة مثل ذئاب السوق- تنتكب - الاختلاف - العبء - الاضطراب- ريح الخلاف- ليل الهم- أمواج تلاطمها- حالك السُّحُب... وسوى ذلك، وكلّها مفردات تومئ إلى ما آل إليه أمر منظمة «الأوبك»، وتنبئ أن شاعرنا رجل سياسة لا ينفصل عن الهمّ الوطني الكبير، وهي رؤية مشوبة بالعقل والحكمة. يقول في ذلك من بحر البسيط:

أمَا كفانا بأنَّ السوق مثقلة

بعبء فيض من الإنتاج مضطرب

وأنه كلما كدنا نقلصه

ليرجعَ النِّفط يحيا عصره الذهبي

نرى رفاقًا تخطَّوا حدَّ حصتهم

فكيف جاز اختلاطُ الجدِّ باللعب

الأوبك اليوم في بحر يهددها

ريحُ الخلاف وليلُ الهمِّ لم يغب

لا تتركوها لأمواج تُلاطمها

فما لكم بعدها في البحر من هرب

والسكرتير الذي يرعى مصالحها

لا يستطيع تخطّي حالكَ السُّحُب

ولا يهمُّ إذا إيران موطنه

أو العراق فما للخُلف من سبب

الكلُّ في مركب البترول وَحَدهُم

همُّ التحدي لموج بَعْدُ لم يثب

لوهبَّت النار في أرجاء مركبهم

فمشعل النار لا ينجو من اللهب[٦٠]

وليس بخافٍ أن الشاعر بهذه الأبيات يبرز مخزونه التراثي من الشعر العربي الأصيل، فالبيت الثالث يعيد إلى ذهن المتلقي تذكر قصيدة أبي تمّام «في فتح عمورية» وبخاصة قوله في مطلعها:

السيف أصدق أنباء من الكتب

في حدّه الحد بين الجد واللعب

وبيته الأخير يصبح مثلاً سيارًا، نعني حديثه

عن دول النفط، وهو حديث رجل حكيم خبير، يدق ناقوس الخطر محذرًا من الخلاف والتمادي فيه؛ لأن السفينة واحدة:

لو هبّت النار في أرجاء مركبهم
فمُشعلُ النارِ لا ينجو من اللَهبِ

لا غرو إذًا أن نجد شاعرنا يجعل عنوان قصيدة له بعد ذلك «سفينة أوبك... إلى أين؟» تاريخها ١٩٨٨/٦/١٢؛ أي بعد أربع سنوات تقريبًا من قصيدته السابقة، وفي هذا ما يشفّ عن أنّ الحال على ما هي عليه من خلاف وفرقة، وعدم اتحاد، فقد أضاعت المنظمة النِّفط هدرًا في رحى سوق لعينة، واشتدت الخلافات والضغائن بين أعضائها، وما أجمل تعبيره الذي يقول فيه في قصيدته السابقة، من مجزوء الرمل:

فغدونا بك أسرى
وبنا صرتِ سجينه
ما استطعنا لك عفوًا
لا، وما كنت معينه
إيه يا أوبك أشكو
لكِ مما تشتكينه
من هو المسؤول عمّا
حلّ فينا كي نُدينه؟
أندينُ اللاّت والعُزّى
وأصنامًا سمينه؟
أم نَدينُ الجهل فيمن
جعل الأصنامَ دينَه

من هو المسؤول قُولي
أم تُرى لا تعرفينه؟[٦١]

ولا يخلو تكرار السؤال من دلالة، إنه يُلح على معنًى شعري معيّن، يصل إلى متلقيه عن طريقه، ويبين منهجه في مواجهة مثل هذه القضايا المصيريّة، وكأنّ السؤال يضج بنفسه من شعر شاعرنا.

وبحنكة الشاعر السياسيّة، ومراسه وخبرته، يقرر حكمة مفادها أنّ من يزرع شوكًا فلا عليه إن حصد ما زرع، يقول:

هل زرعتِ العدل حتى
تَحصُدي ما تزرعينه؟
الذي يزرعُ شَوْكًا
كيفَ يجني ياسمينه؟
كلُّنا في الهَمِّ شرقٌ
تسمعُ الدنيا أنينَه

ثم لنقرأ سخريته المرَّة اللاذعة الناقدة؛ إذ يسوي بين النفط والفحم، بقوله:

ذَلّ فيه النفط حتى
أصبحَ الفحمُ قَرينه
سِعره في السوق فلسٌ
فلماذا تُرخصينه؟
نحن نرجو أن تكوني
أسدًا يحمي عَرينَه
لا كشاة في يد
الجزّار تستجدين لينَه

ثروة النفط اجعليها

بيد الحرص مصونه

للغد الآتي احفظيها

أيها الأمُّ الرزينه[62]

ويقودنا بيته الأخير بوطنية الشاعر، وبكائه على الوحدة العربية، التي تمزّقتْ أوصالها، وقد تطلع إلى ولادة «الآتي» وترقب مجيئه منذ أمد بعيد، على الرغم من عدم ظهور بوادر حمل الأيام به، إنّ شاعرنا يصبو بفارغ صبر إلى «الآتي»، بغية حمل مجد أمة عريقة عظيمة، تقاعس أبناؤها عن حمله، فنراه يقول في قصيدة عنوانها «جنون الغضب»:

ومالنا والله من أمَل

إلا بِطفل بَعدُ لم يَشبِ

سميتُه الآتي ولم أرهُ

حُبلى به الأيام فارتقبي

لعلّه يُعطي هويتنا

قديمَ مجدٍ عنك مُغتربِ

المجد للآتي أبشّركم

يا كُلّ محزون ومكتئب[63]

وشاعرنا لا ينفك عن تاريخنا الإسلامي المطبوع في ذهنه، فغالبًا ما يتمثله شاخصًا أمامه، يستدعيه، ويسقط عليه همومه السياسيّة والوطنيّة، وكثيرًا من القضايا الاجتماعية، فيحدثنا مثلاً عن قضيّة معاصرة، ثم يربطها بقضية من تاريخنا الإسلامي؛ وآية ذلك حديثه عن واقع مجتمعنا العربي الإسلامي؛ إذ وجدناه يصور ابتعاد المسلمين عن دينهم، وإباحتهم إراقة دم المسلم العربي بزمن الردّة في عهد أبي بكر الصديق -رضي الله عنه-؛ إذ يقول في قصيدة مؤثّرة عنوانها «زمن الردّة»:

زمنُ الرِّدة هذا لا زماني

ومكانُ الكفر هذا لا مكاني

فإذا أغمدتُ سيفي يائسًا

ودُجى الليل مع الصمت طواني

لا تلوميني فإني أمَّتي

لا أرى جدوى لضربي وطِعَاني

هوذا صوتُ أبي جهْل دَوَى

وطغَى حتى على صوت الأذان

لم يَعُد فينا أبو بكر ولا

عُمَرٌ عاد إلينا بالأماني[64]

وصوت التراث الذي استدعاه الشاعر عن أبي جهل صوت رمزي؛ إذ يرمز الشاعر إلى أولئك الطغاة الذين تقلدوا مناصب لا يستحقونها، فأباحوا سفك دماء شعوبهم، وهتك أعراضهم، بل جاوزوا ذلك إلى إخوانهم، فقضُّوا مضاجعهم، وأراقوا دماءهم، وسلبوا أمنهم واستقرارهم، وقد انتهكوا بذلك حرمة الله تعالى.

وتلقانا قصيدة أخرى للشاعر مانع العتيبة، يصور فيها الطغاة بصورة استمد معانيها أيضًا من الواقع الجاهلي، ولعلّها تكمل الصورة السابقة؛ إذ صور الطغاة بأصنام يبتغي أبناء الشعب رضاها، ويخافون غضبها، بل منهم من يقدّم الدماء قربانًا لها، وهي صورة مستمدّة من آيات

الله العزيز إبّان وصفه حال المشركين في الجاهلية صوب الأصنام المعبودة دون الله تعالى، يقول شاعرنا ساخرًا:

في أمتي الأوثانُ أصبحتْ
حاكمةَ للشعبِ وللوطنْ
قربانُها دماؤُنا فلا
نثورُ بلْ نجهِّزُ الكَفَن
نُصْغي فلا نحكي ولا نرى
إلا جميلَ القولِ والحسَن
فحكمةُ الجبانِ لم تعُدْ
مكروهةً إلا لمن يُجَنْ
وكلُّ من حازَ على رضى
صنمِنا الأكبرِ لم يُهَنْ[65]

●●●

الحواشي

١. ينظر: مانع سعيد العتيبة شاعرًا:١/٤٨، شعراء معاصرون من الخليج.
٢. مقابلة تلفازية مع الشاعر، قناة أبو ظبي بتاريخ ١٢/٤/١٩٩١م.
٣. جامعة تعليمية خاصّة، أنشئت عام ١٨٥٨م، في (إيرا) باليابان، أسسها (يوكيشي فوكوزاوا)، وهي من أكبر الهيئات التعليميّة العليا باليابان، ينظر في شبكة الانترنت:
www.gakuja.keia.ac.jp/ic/hyu/g-I-htmx
٤. تأسست هذه الجامعة سنة ١٨٧٠ بغية الحصول على علوم متقدّمة في الأدب، والفلسفة، والعلوم، والفنون، وإعطاء فرصة التدريب المهني والحرفي للطالب الكفء، راجع شبكة الانترنت:
www.world-taurism.org/pressrel/codefe-htmx
٥. نقلاً عن مقابلة صحفية لمجلة (زهرة الخليج) بتاريخ١٠/٨/١٩٩١م، ع٦٤٦:١٠.
٦. مانع سعيد العتيبة شاعرًا:١/٥٦-٥٨.
٧. (مجلة زهرة الخليج)، ع٦٤٦ :٧.
٨. نبع الطيب:١٠٢، قصيدة «الحمد لله» أرَّخها في ٣/١٠/١٩٩٦م.
٩. ديوان: خواطر وذكريات:٥٧.
١٠. حوار صحفي مع الشاعر، مجلة زهرة الخليج، ع ٦٤٦: ١٠.
١١. شبكة الانترنت.
١٢. شعراء دولة الإمارات العربية المتحدة.. دراسة وببليوجرافيا، كتاب الندوة رقم (٧):٢٦٧.الشعر في دولة الإمارات، ومجلة شعر العدد التجريبي.
١٣. مقدمة ديوان المسيرة:٣.
١٤. شعراء دولة الإمارات العربية المتحدة:٢٦٧.
١٥. مقدمة ديوان المسيرة:٣-٤.
١٦. ديوان: ليل طويل:٧٥.
١٧. الأدب والمجتمع، مجلة فصول القاهرية،ع٢ :٦٥. وينظر: الاتجاهات الأساسية للشعر الحديث في دولة الإمارات.
١٨. ديوان الرحيل:٩٦
١٩. ديوان الشاعر: ضياع اليقين، قصيدة المرأة :٤٩.
٢٠. المصدر السابق: ٥٢-٥٣.
٢١. المصدر السابق: ٥٥-٥٦.
٢٢. راجع (قصيدة أروى)، من ديوان خواطر وذكريات: ٨٨-٨٩، وقصيدته: ذكرى الميلاد من ديوانه أغاني وأماني.
٢٣. ديوان الشاعر: نبع الطيب:١١٦-١١٧.
٢٤. المصدر السابق:١٢٠.
٢٥. ديوان الشاعر أغاني وأماني:١٣٨-١٣٩.
٢٦. راجع القصيدة في ديوان الشاعر : نبع الطيب:٢٦.
٢٧. ديوان بشاير.
٢٨. راجع القصيدة كاملة من ديوان «محطات على طريق العمر» :٢٣-٢٨.
٢٩. مقدمة الطبعة الرابعة من ديوان الشاعر ليل طويل.
٣٠. مقدمة ديوان الشاعر «ليل طويل:٥»، شعراء دولة الإمارات:٣٤٢ وما بعدها.

٣١. المصدر نفسه:٧.

٣٢. المصدر نفسه:٩.

٣٣. المصدر نفسه:١٣.

٣٤. المصدر نفسه:٦١.

٣٥. المصدر نفسه:٢٧.

٣٦. المصدر نفسه:٤٥.

٣٧. المصدر نفسه:٩.

٣٨. ديوان الشاعر: خواطر وذكريات:١٦، قصيدة ياقدس، ولفظ شوس بمعنى تكبر، شوس شوسًا: تكبر تكبرًا فهو أشوس، وهي شوساء، انظر: المعجم الوجيز: ٣٥٤.

٣٩. انظر: قصيدة «ثورة الحجارة» من ديوانه «ضياع اليقين»:١١٥-١١٦.

٤٠. المصدر نفسه:١١٧.

٤١. المصدر نفسه:١١٩-١٢٠، ومما تجدر الإشارة إليه في هذا السياق أنّ مأساة فلسطين قد حظيت - ولا تزال - بنصيب وافر من الشعر الإماراتي المعاصر، إذ تناولها شعراء كثر، نذكر منهم تمثيلاً لا حصرًا: سلطان العويس، راجع ديوانه، والشاعر سلطان خليفة، وبخاصة ديوانه «رذاذ الأماني»، بشائر الفجر، لعبد الرحمن العبادي، وشهاب غانم في ديوانه «صهيل وترتيل»، وأخيرًا عبد الله الهدية في ديوانه « إلى متى؟» وسواهم كثيرون.

٤٢. ديوان «ضياع اليقين»:١١٣.

٤٣. أقرأ قصيدته «ماذا تبقي» من ديوانه «الرحيل»:٣٠.

٤٤. المصدر نفسه:٣٣-٣٤.

٤٥. المصدر نفسه:٣٥.

٤٦. المصدر نفسه:٣٦.

٤٧. المصدر نفسه:٣٩-٤٠.

٤٨. قصيدة «ياشام» من ديوانه «الرحيل»:٥ وما بعدها.

٤٩. المصدر نفسه:٥.

٥٠. هو محمد بن ظفر بن عميرة، شاعر مقل من شعراء الدولة الأمويّة، كان له محل كبير وشرف وسؤدد في عشيرته، وزعم المؤرخون أنّ العلّة في لزومه القناع ما كان من خوفه على نفسه من أعين الناس، إذ كان من أحسن الناس وجهًا وأمدهم قامة، راجع ترجمته بالأغاني:١٥/١٥، والشعر والشعراء، واللآلئ:٦١٥ -٦١٦ وسواها.

٥١. راجع قصيدته: «المقنع الكندي» في ديوان الحماسة للمرزوقي:١١٧٨٧.

٥٢. انظر مقدمة «ديوان الرحيل» للشاعر.

٥٣. المائدة: ٢٧-٢٨.

٥٤. المائدة:٣٠-٣١.

٥٥. ديوان الشيخ صقر القاسمس.

٥٦. راجع الفقرة الأولى من هذا البحث.

٥٧. ديوان الشاعر «أمير الحب»:٦٨.

٥٨. شعراء دولة الإمارات العربية المتحدة:٣٣٧.

٥٩. أقرأ القصيدة بديوان الشاعر «محطات على طريق العمر»: ٤٩-٥٣.

٦٠. قصيدة «قصائد بترولية»، ديوانه «محطات على طريق العمر»: ١٢٥، وحري بالذكر أنّ صدى التراث في شعر شاعرنا بيّن جلي، مما يؤكد أصالته. لمزيد من التفصيل راجع «صوت التراث:٢٩٤ -٣٠٦، من كتابه» شعراء دولة الإمارات.

٦١. ديوان الشاعر: «أغاني وأماني»: ٧-٨، ويمكن قراءة قصائد أخرى مثل «حقائق الأمور» من ديوانه «قصائد بترولية» :٣٥، وقصيدته «اليوم تحتاج الحقيقة فارسًا» من الديوان السابق نفسه:٧٣، أو قصيدته «من وزير البترول إلى شركات النفط» من ديوان قصائد بترولية: ..١١٩. وسوى ذلك.

٦٢. ديوان أغاني وأماني:١١-١٢.

٦٣. القصيدة بديوانه «الرحيل» :١٠٩.

٦٤. قصيدة زمن الردة من ديوانه الرحيل:١٠-١١.

٦٥. اقرأ قصيدة الأصنام من المصدر نفسه:١١٢.

المصادر والمراجع

١. **الاتجاهات الأساسية للشعر الحديث في دولة الإمارات** (١٩٢٠-١٩٩٠م)، للدكتور نزار أباظة، دار الفكر، دمشق، ١٩٩٧م.

٢. **الأدب والمجتمع**، للدكتور صبري حافظ، مجلة فصول المصرية،ع٢/يناير/١٩٨١م.

٣. **أغاني وأماني**، لمانع سعيد العتيبة، ط٣، المؤسسة العربية للإعلام، أبو ظبي، ١٩٩٧م.

٤. **بشاير**، لمانع سعيد العتيبة، ط١، المؤسسة العربية للإعلام، أبو ظبي، ١٩٩٥م.

٥. **خواطر وذكريات**، لمانع سعيد العتيبة، ط١٤، المؤسسة العربية للإعلام، أبو ظبي، ١٩٨٨م.

٦. **ديوان الشيخ صقر القاسمي**، دار العودة، بيروت، ١٩٨٩م.

٧. **الرحيل**، لمانع سعيد العتيبة، المؤسسة العربية للإعلام، أبو ظبي، ١٩٩٢م.

٨. **الشعر في دولة الإمارات العربية المتحدة: المحاور والأدوات**، لعبد المنعم عواد يوسف، ط١، إتحاد كتاب وأدباء الإمارات، أبو ظبي، ١٩٩١م.

٩. **شعراء دولة الإمارات**، دراسة وببلوجرافيا، للاستاذ الدكتور يوسف نوفل، ط١، ندوة الثقافة والعلوم، دبي، ١٩٩٤٢م.

١٠. **شعراء معاصرون من الخليج والجزيرة العربية**، لأحمد الجدع، ط٢، إتحاد كتاب وأدباء الإمارات، ١٩٩١م.

١١. **ضياع اليقين**، لمانع سعيد العتيبة، ط٢، المؤسسة العربية للإعلام، أبو ظبي.

١٢. **ليل طويل**، لمانع سعيد العتيبة، المؤسسة العربية للإعلام، أبو ظبي، ١٩٨٧م.

١٣. **مانع سعيد العتيبة شاعرًا**، لأحمد عبد الله جوهر، ط١، الرباط – المغرب، ١٩٩٣م.

١٤. **محطات على طريق العمر**، لمانع سعيد العتيبة، ط٦، المؤسسة العربية للإعلام، ١٩٩٠م.

١٥. **نبع الطيب**، لمانع سعيد العتيبة، ط١، المؤسسة العربية للإعلام، أبو ظبي، ١٩٩٧م.

خلف الأحمر بين يدي القضاء الأدبي

د. عبد اللطيف حمودي الطائي
جامعة تكريت - العراق

تعرض الأدب العربي الجاهلي لمشكلات عدّة، منها ما هو قديم، تمثل في النحل والانتحال والوضع والتشكيك في صحة الرواية الشفوية، والطعن في شخصيات الرواة، وحديثًا شكك فيه بعض المستشرقين، وكان مارجيلوث أشدهم كلبًا على الأدب الجاهلي، فصنع نظرية الشك، في محاولة بائسة لنسف الموروث الأدبي الجاهلي للعرب واجتثاث جذوره، وقد نفذ مارجليوث وتابعه د. طه حسين من خلال تلك الاتهامات والتجريحات بين الرواة أنفسهم، وهذه المعضلة كانت حاجزًا صعبًا أمام دارسي الأدب الجاهلي، فهم في حيرة وشك، ولاسيما أنّ كبار الرواة هم المتهمون أمثال حماد الراوية وخلف الأحمر، لذا فالأمر يتطلب معالجة جذريّة لتلك المعضلة؛ لكي يأخذ طلاب العلم والمعرفة الشعر الجاهلي وهم مطمئنون إلى صحة الرواية، وصدق الرواة، وقد تصدى أكثر من باحث قديمًا وحديثًا لهذه المشكلة؛ إلا أنهم لم يتفقوا على شيء، ومنذ أن درست الأدب العربي الجاهلي وأنا أرى مرويات حماد الراوية، وخلف الأحمر تتقاذفها الأمواج بين الرفض والقبول، وسبق لي أن كتبت بحثًا عن حماد الراوية حمل عنوانًا (حماد الراوية ومنزلته بين الرواة)[1]، برأت فيه ساحة حماد الراوية مما رمي به من الاتهامات والتجريحات، واليوم أحاول أن أسلط الضوء على الاتهامات، والتجريحات التي وجهت إلى خلف الأحمر، ذلك لأنّه من رواة الطبقة الأولى، ومن الرواة الرواد[2]، ومع ذلك فهو مطعون في صحة مروياته، فإمّا أن يثبت البحث أنه نحال وضاع، وإما أن يبرأ ساحته من تلك الاتهامات والتجريحات، لذا سوف لن تكون دراستي في هذا البحث تقليدية، بل تتمثل في مقابلة النصوص بعضها مع بعض، مع إجراء محاكمة عمليّة للنصوص، ومحاولة استنطاقها واستنباط الموقف الصحيح بروح علميّة خالية من التعصّب لهذا أو ذاك، لذا فمن الواجب أن يقف الدارسون على حقيقة التراث الجاهلي، وتتوحد نظرتهم إلى التراث بدلاً من أن تتشتت أفكارهم ويشغلها التشكيك والتجريح والتكذيب، وما أصبو إليه هو الوصول إلى الحقيقة المجردة؛ لأعطي كل ذي حق حقه، وقد بذلت من أجل ذلك جهودًا كبيرة، ومضنية سيطلع عليها القارئ الكريم، ويقدر قيمة الجهد المبذول في خدمة تراث أشرف لغة لأكرم كتاب، وأملي كبير في أن يوفقني الله إلى كشف الغموض الذي أحاط بسيرة خلف الأحمر وأظهره على غير حقيقته، فإن أصبت في مسعاي فبفضل من الله وتوفيقه، وإن جانبت الصواب فذلك من تلقاء نفسي، وحسبي أني اجتهدت، ولكل مجتهد نصيب. والحمد لله أولا وآخر، وصلى الله تعالى على نبينا محمد ﷺ وعلى آله وصحبه وسلم.

شخصيته:

هو خلف بن حيان، الملقب بالأحمر، والمكنى بأبي محرز، مولى الأشعريين[3]؛ إذ هو مولى بلال ابن أبي بردة بن أبي موسى، وهو الذي أعتقه، وأعتق أبويه، وكان من سبي فرغانة[4]، ومن أبناء الصغد، الذين سباهم قتيبة بن مسلم[5]، فوهبهم سلم بن قتيبة لبلال بن أبي بردة[6]، وقيل مولى بني أميّة[7]، تعلم اللغة والنحو والأدب والنقد في البصرة، فقد أخذ النحو عن عيسى بن عمر (ت١٤٩هـ)، واللغة عن أبي عمرو بن

مقالات

العلاء (١٥٤هـ)، والشعر عن حماد الراوية (ت١٥٥هـ)[٨]، وقد شغف خلف الأحمر برواية الشعر ونقده منذ كان يصاحب أبا عمرو بن العلاء شيخ مدرسة البصرة، وأحد القرّاء السبعة ويرافقه، فقد ذكر ذلك الأصمعي (ت٢١٦هـ) قائلاً: «كنت أسير مع أبي عمرو بن العلاء وخلف الأحمر، وكانا يأتيان بشارا فيسلمان عليه بغاية الإعظام، ثم يقولان: يا أبا معاذ ماذا أحدثت؟ فيخبرهما، وينشدهما، ويسألانه، ويكتبان عنه متواضعين له، حتى يأتي وقت الزوال ثم ينصرفان»[٩]. كما كان خلف الأحمر يخرج إلى البادية، ليأخذ الشعر من أفواه الأعراب، وأبناء الشعراء وأحفادهم، وكانت له صلات قوية مع أهل البادية[١٠]، وكان يصاحبه في تلك الرحلات يونس ابن حبيب، وأبو محمد اليزيدي[١١]، ولكثرة ما كان يحفظ ويروي من الشعر، وعلوم اللغة، والغريب، والنقد، أصبح نجمًا لامعًا في علوم اللغة العربية وآدابها ونقدها، وأصبح من كبار اللغويين في الجيل الثالث من القرن الهجري الثاني[١٢]، ورأسًا من رؤوس الرواية إذ أخذ عنه الرواة البصريون جميعًا[١٣]، وهو ثالث الطبقة الأولى من الرواة الرواد، وهم (أبو عمرو بن العلاء، وحماد الراوية، وخلف الأحمر، والمفضل الضبي)[١٤]، فقد ذكر أبو عبيدة أنّ خلفًا الأحمر هو معلم الأصمعي، ومعلم أهل البصرة[١٥]، كما كان معلمًا للشاعر أبي نؤاس، وهو الذي أجازه في نظم الشعر بعد أن صحبه بعد وفاة والبة بن الحباب[١٦]، وأبو نؤاس هو الذي حمل ديوان خلف الأحمر ورواه[١٧]، وبلغ حجم ديوانه خمسين ورقة[١٨]، وألف خلف الأحمر كتابًا في معاني القرآن[١٩]،، وكتابًا آخر حمل عنوان كتاب العرب، وما قيل فيها من الشعر[٢٠]، لذا فقد تجاوزت دائرة روايته للشعر البصرة؛ لتصل إلى بغداد والكوفة،

وأصبح مصدرًا مهمًّا من مصادر رواية الشعر، ولاسيما بعد وفاة حماد الراوية؛ إذ كان يفد إليه رواة الكوفة، ويوثقون أشعارهم منه[٢١]، وبذلك كان لابد لهذه الشهرة من ثمن يدفعه الرجل، فتمثل ذلك الثمن في اتهامه بالوضع، والنحل، وتجريحه، وتكذيب روايته، فبدأت سهام الاتهامات، والتجريحات تنهال عليه من بعض رواة المدرستين (البصرة والكوفة)، لا لسبب غزارة علمه باللغة والنحو ورواية الشعر، ونقده، بل حسدًا وبغضًا، ولاسيما أنّ خلفًا الأحمر هو أشعر العلماء[٢٢]، إضافة إلى كونه كان يخالفهم في معتقده السياسي، فهم بين معتزلي، أو عباسي الهوى، في حين كان خلف الأحمر علوي الهوى[٢٣]، وحينما وجد خصومه أنفسهم ضعفاء أمام قوة مرويات خلف الأحمر مع كثرة العلماء والرواة الذين يأخذون بمروياته، أرادوا الطعن فيه من خلال أقواله، وذلك عندما وضعوا على لسانه، فقالوا إنّ خلفًا الأحمر قال[٢٤]: «كنت آخذ من حماد الراوية الصحيح من أشعار العرب، وأعطيه المنحول، فيقبل ذلك مني، ويدخله في أشعارها»، هذه الرواية ساذجة ومتكلفة والوضع فيها مفضوح، يكاد يصرخ بوجهه قائلاً: لا تصدق، فكيف يأخذ الصحيح من الأشعار، ويعطيه المنحول؟ وكيف يقبل الرواة بعد ذلك الأخذ بمروياته؛ إذا علمنا أنّ خلفًا هو معلمهم، فإذا كان المعلم هكذا فكيف بك بتلاميذه من الرواة، فهم أيضًا وضّاعون، وليسوا بثقة، والواقع يشير إلى خلاف ذلك، فرواة مدرسة البصرة هم أكثر الرواة توثيقًا، وهذا يعني أنّ الرواية موضوعة، وغير صحيحة، إضافة إلى كون خلف الأحمر هو[٢٥] «أول من أحدث السماع بالبصرة، وذلك أنه جاء إلى حماد الراوية فسمع منه»، وهذا يعني أنّ خلفًا يوثق مرويات حماد الراوية، وهذا هو

خلف الأحمر بين يدي القضاء الأدبي

الصحيح، وبالمحصلة النهائيّة أنّ تلك الرواية مفتعلة، وموضوعة، وهي مرفوضة جملة وتفصيلاً. وقد توفي خلف الأحمر في سنة ١٧٥هـ[٢٦]، وقيل توفي في سنة ١٨٠هـ[٢٧].

وقال الشاعر أبو نواس يرثيه[٢٨]:

لما رأيت المنون آخذة

كل شديد وكل ذي ضعف

بت أعزي الفؤاد عن خلف

وبات دمعي إلا يفض يكف[٢٩]

أنس الرزايا ميت فجعت به

أمسى رهين التراب في جدف[٣٠]

وقبل البدء بتفاصيل وقوف خلف الأحمر أمام منصة القضاء الأدبي لابد من معرفة خصومه، الذين رموه بالنحل والانتحال والوضع، وضعفوا روايته، وكذلك معرفة مؤيديه، وموثقي روايته؟

ويمكن أن نقسم خصوم خلف الأحمر إلى فئتين، الأولى، وهم المتشددون، والأكثر اتّهامًا، وتجريحًا، وهم (أبو حاتم السجستاني، أبو الطيب اللغوي، أبو علي القالي، ابن النديم)، والثانية، وهم أخف وطأة من الأولى، وقد انحصرت أقوالهم في صحة نسبة اللامية (إنّ بالشعب...)، وسنورد أسماؤهم عند الحديث عن القصيدة، ولعل الحاتمي كان أبرزهم من خلال الاتهامات والتجريحات. أمّا أنصاره، وموثقو مروياته فهم أيضًا فئتان؛ الأولى وهم الأكثر توثيقًا لمروياته، وهم: (الأصمعي، ابن هشام، ابن سلام)، والثانية، وهم: (أبو نؤاس، أبو عبيدة، أبو زيد الأنصاري، الرياشي، سلمة بن عاصم، كيسان)، وهناك فئة ثالثة معتدلة بين الاثنتين، وهي تتكون من (الجاحظ، ابن المعتز)، وسوف نناقش نصوص كل فئة بعد أن نورد ما قاله ذلك العالم.

أولاً: خصومه:

الفئة المتشددة

١- أبو حاتم السجستاني (ت ٢٥٠هـ)

هو سهل بن محمد بن عثمان بن يزيد الجشمي ابن القاسم البصري[٣١]، كان تلميذًا وراوية للأصمعي، وقد شن هجومًا عنيفًا على خلف الأحمر، فكذب مروياته، وشكك في صحة أخباره، وله في خلف أقوال ذكرتها المصادر، وهي كما يأتي:

قال أبو حاتم: قال الأصمعي[٣٢]: «كان أعلم الناس بالشعر، وكان شاعرًا، ووضع على شعراء عبد القيس موضوعًا كثيرًا، وعلى غيرهم عبثًا بهم، فأخذ ذلك عنه أهل البصرة،وأهل الكوفة».

يتهم أبو حاتم في هذا النص خلفًا الأحمر بالوضع صراحة، وأبو حاتم بصري، وتلميذ الأصمعي، وإذا وقفنا على قول ابن سلام[٣٣] «أجمع أصحابنا أنّه كان أفرس الناس ببيت شعر وأصدقهم لسانًا، كنا لا نبالي إذا أخذنا عنه خبرًا، وأنشدنا شعرًا أن لا نسمعه من صاحبه». تؤكد رواية ابن سلام، بما لا يقبل الشك، أن علماء مدرسة البصرة ورواتها لم يشككوا في صحة مرويات خلف الأحمر؛ لأنّه كما يقول: صادق اللسان ثقة، والحكم يؤكد أنّ الجماعة أو المجموع أوثق وأصدق من الفرد، فبهذا تكون رواية أبي حاتم، من وجهة نظر قانونية، باطلة، أما مسألة وجود اسم العالم الراوية الأصمعي في هذه الرواية، وغيرها من روايات أبي حاتم، فقد اتخذه غطاء لجميع ما يروي؛ ليعطي رواياته قوة، ولكن الواقع يرفض ذلك وبشدة؛ إذ إنّ الأصمعي يؤكد صحة مرويات خلف الأحمر ويوثقها، فقد قال عيسى بن إسماعيل[٣٤]: «سمعت الأصمعي ذكر خلفًا الأحمر،

مقالات

أبا محرز، فقال: ذهبت بشاشة الشعر بعد خلف الأحمر، فقيل له: كيف وأنت حي؟ فقال: إنّ خلفًا كان يحسن جميعه، وما أحسن منه إلا الحواشي». فيما أكّد أبو عبيده أنّ خلفًا الأحمر هو معلم الأصمعي، بل هو معلم أهل البصرة[٣٥]، والأصمعي رجل مؤمن صالح يمتلك من الوفاء لمعلمه الكثير، وليس من شأنه أن يقدح في علمه، وبالمحصلة النهائية تكون رواية أبي حاتم للتجريح المحض ليس إلا، وهدفها الأول الحسد، والكراهيّة، والبغض، ولا سيما أن الرجلين يختلفان عقائديًّا.

ب- نقل أبو حاتم السجستاني عن الأصمعي قوله[٣٦]: «إنّ رواة الكوفة أنشدوه أربعين قصيدة لأبي دؤاد، قالها خلف الأحمر». أبو دؤاد الإيادي شاعر جاهلي قديم[٣٧]، وقد أتت السنون على شعره؛ إذ ضاع معظمه، فلم يبق منه إلا النزر اليسير، لذا كان تحصيل شعر أبي دؤاد متعذرًا على الرواة، فلم تسنح لهم فرصة روايته، والراجح عندي أنّ خلفًا الأحمر رواه عن حماد الراوية عندما زاره في الكوفة، وذلك أنّ حمادًا الراوية حصل على مدوّنات وكتب ضمن بين دفتيها الأشعار التي حرص ملوك الحيرة على حفظها، وتدوينها، فقد قال حماد الراوية[٣٨]: «أمر النعمان فنسخت له أشعار العرب في طنوج، ثم دفنها في قصره الأبيض، ولما كان المختار بن أبي عبيد الثقفي، قيل له: إنّ تحت القصر كنزًا فاحتفره فأخرج تلك الأشعار»، وقد أيّد تلك الرواية ابن سلام الجمحي[٣٩]، علمًا بأن أبا دؤاد كان على خيل المنذر ابن النعمان ملك الحيرة، وأنّ أبا دؤاد كان أنعت الشعراء للخيل[٤٠]، كما أرجح أن قول الأصمعي، إذا صحت روايته، أراد به أن خلفًا الأحمر رواها.

ج- قال أبو حاتم سمعت الأصمعي يقول[٤١]: «سمعت خلفًا يقول: أنا وضعت على النابغة هذه القصيدة، التي يقول فيها:-

خيل صائمة وخيل غير صائمة
تحت القتام وأخرى تعلك اللجما

البيت غير موجود في ديوان النابغة الذبياني، ولكن هناك قصيدة في الديوان على البحر والقافية والروي ومطلعها:-

بانت سعاد وأمسى حبلها انجذما
واحتلت الشرع فالأجزاع من إضما

والقصيدة خلت من هذا البيت، علمًا بأن القصيدة قد رواها العلمان: الأعلم الشنتمري، وابن السكيت، وشرحها أبو بكر عاصم بن أيوب البطليوسي، ولم يشر الراويان، ولا الشارح، إلى وجود هذا البيت ضمن القصيدة[٤٢]، ولكن بعض أصحاب المعاجم أشار إلى هذا البيت ضمن استشهاداتهم للمفردات، فقد أشار إليه ابن فارس، وابن منظور[٤٣]، وقد ورد البيت في ديوانه[٤٤] تحت عنوان (أبيات مفردة يجري بعضها مجرى المثل)، وهذا يؤكد أنّ البيت موضوع، بل الرواية كلها موضوعة، وبالمحصلة النهائية تكون الرواية باطلة.

وبعد استقراء ما رواه أبو حاتم السجستاني، واستنطاق النصوص وتحليلها، ظهر لنا أنّ الحقد والحسد والبغض والكراهية كانت تأكل قلب أبي حاتم، فسولت له نفسه تلك البدع والأباطيل؛ ليلصقها بخلف الأحمر، وهو منها براء.

٢- أبو الطيب اللغوي (ت٣٥١هـ):

هو عبد الواحد بن علي المشهور بأبي الطيب اللغوي، كان ضليعًا باللغة والنحو، وقد ألّف كتابًا أسماه مراتب النحويين، جعل فيه النحاة في طبقات حسب قدمهم ومستواهم العلمي، لذلك قرأ كتب اللغة، والنحو، والشعر، والنقد، فقال عن خلف الأحمر[٤٥]: «لم أجد أحدًا أعلم بالشعر والشعراء

منه»، ولأنّه لم يدرك خلفًا الأحمر، ولم يرو عنه مباشرة، سمع أقوال الآخرين في خلف؛ فمن ذلك قوله[46]: «وضع على شعراء عبد القيس شعرًا موضوعًا كثيرًا وعلى غيرهم» والخبر هنا مقطوع؛ إذ له تكملة في رواية أبي حاتم السجستاني، وهي[47] «عبثا بهم فأخذ ذلك عنه أهل البصرة، وأهل الكوفة». وعند تدقيق الخبر وتقليبه يظهر لنا أنّ أبا الطيب أسقط هذه التكملة؛ لأنّها تتهم علماء اللغة، والنحو، والرواية، والنقد، من أهل البصرة والكوفة، وتقول لهم: «إنّ مروياتكم غير صحيحة، وغير موثقة، ولا يمكن الأخذ بها، وهذا ما لا يمكن حدوثه، فعمد إلى إسقاط تلك الزيادة؛ ليسد تلك الثغرة، وهذا يؤكد أنّ الرواية موضوعة، فلو كانت صحيحة لماذا لم يروها أبو الطيب كاملة؟ ثم يعود أبو الطيب اللغوي ليروي خبرًا عن حماد الراوية مفاده[48] «أنّه كان أوسع الكوفيين رواية، وقد أخذ عنه أهل المصرين، وخلف الأحمر بخاصة». هذا الخبر يدحض، بشكل قاطع، الرواية السابقة، وفي الوقت نفسه يوثق رواية خلف الأحمر، ما دام أهل المصرين (البصرة والكوفة)، ولا سيما خلف الأحمر، قد رووا مروياتهم عن حماد الراوية، فإنّ هذا التناقض يضعف حجة أبي الطيب ويدحضها.

ويضيف أبو الطيب اللغوي قائلا «[49] :» إنّ خلفًا الأحمر لما نسك خرج إلى أهل الكوفة، فعرفهم بالأشعار التي أدخلها في أشعار الناس، فقالوا: «أنت كنت في ذلك الوقت أوثق منك الساعة، فبقي ذلكم في دواوينهم إلى اليوم». إنّ من يقرأ هذه الرواية يشعر منذ اللحظة الأولى أنها موضوعة، ولا سبيل إلى قبولها مهما كانت الذرائع، فالرواية على الرغم من ضعفها، وسذاجتها، وركاكتها، هي تكذب نفسها، وتدحض ما تزعمه، فهل يعقل أنّ رجلاً ناسكًا صالحًا لا يصدقه الناس، ويقولون له : إنك في شبابك يوم كنت تصنع الشعر، وتنحله أوثق منك اليوم، هل انقلبت الموازين عند الناس أم ماذا ؟ حتى الطفل الصغير لا يقبل بهذه الرواية، إضافة إلى أنّ الخبر يقول خرج إلى أهل الكوفة فهل هو - إن كان صحيحًا - لم يضع لأهل البصرة، وهو معلمها الأول، فإذا كان يكذب ويضع لأهل الكوفة، فهو غير موثوق بروايته عند غيرهم؛ فالذي يكذب على غيرك يكذب عليك، وهذه ليست من أخلاق العلماء، وبالمحصلة النهائية أنّ الأشعار التي يزعمون أنها موضوعة هي موثقة في دواوين الشعراء بمختلف الروايات البصريّة، والكوفيّة، والبغداديّة، وهذا أكبر دليل على صحتها.

٣- أبو علي القالي (ت ٣٥٦هـ):

هو أبو علي إسماعيل بن القاسم القالي البغدادي، كان يتهم خلفًا الأحمر بالنحل والوضع؛ ليحط من شأنه، ويرفع من شأن الأصمعي شيخ ابن دريد شيخ أبي على القالي، وقد أكّد القالي ذلك بقوله[50]: «كنت أنا كثير التعطف للأصمعي، فكنت أسأل أبا بكر بن دريد كثيرًا عن خلف، والأصمعي، أيهما أعلم ؟ فيقول لي: «خلف، فلما أكثرت عليه انتهرني، وقال: أين الثماد من البحور»؛ الذي يقرأ النص بتمعن وتجرّد يشعر أنّ أبا علي، على الرغم من معرفته بأنّ خلفًا الأحمر كان أعلم من الأصمعي؛ كان يلح بإصرار على إعادة السؤال على شيخه أبي بكر بن دريد لعلّه يسمع جوابًا مخالفًا للإجابات السابقة فيثبته، ويسقط الإجابات الأخرى، ولما كان ابن دريد يمتلك عقليّة علميّة فذة أحس بأن القالي يريد تحريف الحقيقة، فزجره وانتهره قائلاً: «إنّ علم خلف الأحمر غزير مثل البحر البعيد القرار، فيما يكون علم الأصمعي ثمادًا؛ أي ضحلاً قياسًا إلى علم خلف الأحمر، ومن هنا نفهم التحامل الذي يحمله أبو علي القالي على خلف الأحمر ،ولو على حساب تحريف الحقائق.

قال أبو علي القالي[51]: «كان أبو محرز أعلم الناس بالشعر واللغة وأشعر الناس على مذاهب

العرب، حدثني أبو بكر بن دريد أنّ القصيدة المنسوبة للشنفرى التي أولها:

أقيموا بني أمي صدور مطيكم

فإني إلى قوم سواكم لأميل

له، وهي من المقدمات في الحسن والفصاحة والطول، فكان أقدر الناس على قافية».

في بداية الخبر يثني أبو علي على علميَّة خلف الأحمر وحفظه الشعر إلا أنّه يدس السم بالعسل من خلال اتهامه بوضع هذه القصيدة المشهورة، ونفيها عن الشنفرى، والحقيقة الساطعة التي لا يمكن حجبها بغربال تقول: «إنّ القصيدة صحيحة النسبة للشنفرى، فهي في ديوانه المحقق؛ الذي صنعه وشرحه ورواه العالم الراوية أبو فيد مؤرج السدوسي(١٩٥هـ)، وكذلك روى ديوان الشنفرى وصنعه أبو المنهال الذي كان راوية للأخبار والأنساب، وكذلك رواه النمري أبو محلم الأعرابي، والقصيدة في الديوان تحت التسلسل السادس، وهي تتكون من سبعين بيتًا[٥٢]، وقد أكد د. علي ناصر غالب صحة نسبة القصيدة للشنفرى من خلال تحقيقه للديوان[٥٣]، إضافة إلى سبق نسبها العالم اللغوي والنحوي ابن جني إلى الشنفرى في رواية مقروءة على شيخه أبي علي الفارسي[٥٤]، وكذلك نسبها ابن الشجري للشنفرى[٥٥]. أمّا ابن منظور فقد استشهد بعدد من أبيات القصيدة، فقد ذكر البيت الخامس من القصيدة بقوله[٥٦]: «وأنشدني ابن بري للشنفرى» كما ذكر البيت السابع عشر بقوله[٥٧]: «قال الشنفري»، ثم ذكر البيت الثاني والثلاثين معزوًّا للشنفرى[٥٨]. وبهذا تكون تهمة أبي علي القالي باطلة وموضوعة، ولا أساس لها من الصحة.

أما قول أبي علي القالي[٥٩] «إنّ خلفًا الأحمر كان يقول القصائد الغر، ويدخلها في دواوين الشعراء»؛ فهذا قول يدحضه ما جاء في الفقرة السابقة من الحديث عن أبي حاتم السجستاني حين أقحم الأصمعي في رواياته. وبذلك تكون كل اتهامات القالي مردودة، وغير مقبولة بموجب ما سبق من الأدلة.

٤- ابن النديم (ت ٣٨٠هـ):

هو أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب إسحاق صاحب كتاب الفهرست فقد ذكر[٦٠]: «أنّ أبا زيد الأنصاري قال: أتيت إلى بغداد حين أقام المهدي محمد، فوافاها العلماء من كل بلدة بأنواع العلوم، فلم أر رجلاً أفرس ببيت شعر من خلف». قول جميل يؤكد عمليّة خلف الأحمر في رواية الشعر، وأنّه أعلى الرواة درجة، ولكنه ما يلبث أن نسف ما قاله من خلال روايته[٦١]: «أنه كان يقول الشعر فينحله الفحول الجاهليين فيخفى ذلك له»؛ ثم يضيف[٦٢] «إنّه يعمل الشعر على لسان العرب، وينحله إياهم». عندما نتأمل الخبرين جيدًا؛ لنتأكد من صحتهما، نقف مذهولين أمام هؤلاء الناس الذين يرمون الناس بالكذب والوضع والنحل زورًا وبهتانًا، أليس قبل خلف الأحمر رواة للشعر كانوا ينقلون الشعر من جيل إلى جيل،وهم من الثقاة، أمثال: أبي عمرو بن العلاء، المفضل الضبي، خالد بن كلثوم، أبي عمر الشيباني، أبي عبيدة، أبي زيد الأنصاري، الأصمعي، ابن سلام وغيرهم، أو ليس هناك رواة القبائل ينقلون، ويروون أشعار قومهم، فهل هؤلاء الرواة جميعًا كانوا مغفلين فيأتي خلف الأحمر فيعبث برواياتهم، ويدخل فيها ما يشاء من الشعر الموضوع، علمًا بأنّ الرواة ولا سيما الرواة من العلماء كانوا يخرجون إلى البوادي؛ ليأخذوا الشعر من أفواه الأعراب،وأبناء الشعراء وأحفادهم، ويكتبوه، ولا يعتمدوا على الأشعار المكتوبة، ولا يعتدوا بشعر، ولا رواية ما لم يسمعوها من الأعراب أو من العلماء

الـثـقـاة، فـكـيـف إذًا تسـلـل خـلـف الأحـمـر إلى مروياتهم، ودس فيها ما دس... هذا لا يمكن قبوله بأي حال من الأحوال، وهو موضوع، ورائحة كذبه مفضوحة.

ب- الفئة الأقل تشدّدًا:

أبـو عـلـي الحاتمي (ت٣٨٨هـ)، هـو أبـو عـلـي محمد بن الحسن الحاتمي، صاحب كتاب حلية المحاضرة في صناعة الشعر، فقد ذكر[٦٣] «أنّ خلفًا الأحمر سمع امرأة أعرابية من بني القين ترثي أخاها، فنظم قصيدة، ونحلها إياها، هذا الخبر بغير سند وغير موثق، ولم يذكره العلماء الرواة الـذين سبقوا الحاتمي، ولم تشر إليـه المصـادر، فكيف وصل إليه... إنه التجريح المحض... ثم عاد الحاتمي لينقل لنا خبرًا عن نفطويه أنه سمع المبرد يقول[٦٤]: «كان خلف الأحمر عجيب الذهن، حسن التصـرف بـأسـالـيب الشـعـر، وكـان مـع اقـتـداره واتساعه يعدّ مقلا لما كان ينحله الشعراء المتقدمين كأبي دؤاد، والشنفرى، وتأبط شرًّا، ومن لا شهرة لـه»، نجد هـنـا أبـا عـلـي الحاتمي يـحـاول تـزيين التهمة من خلال إسنادها إلى نفطويه عن المبرد؛ ليعطي التهمة قوة وثقلاً، وفي واقع الحال جعلها عائمة لا ترسو إلا على باطل، وذلك من خلال كونه (الحاتمي) متهمًا بالكذب والتزوير على المتنبي، هـذا مـن جـانـب، ومـن جـانـب آخـر أن شـعـر خـلـف الأحمر، وشعر العلماء كافّة، لا يرقى إلى مستوى عـال، فـكـيـف يـكـون بمسـتـوى الـفـحـول، عـلـمًـا بـأنّ الأصمعي روى شعر الصعاليك : الشنفرى، وتأبط شرًّا، وغيرهم عن خلف الأحمر، كما روى عنه شعر أبي دؤاد الذي رواه خلف الأحمر عن حماد الراوية؛ لأنّ مدرسة الكوفة كانت أكثر إحاطة برواية الشعر من مدرسة البصرة، فقد قال حماد الراوية[٦٥]: «أمر النعمان فنسخت له أشعار العرب...»، وأبو دؤاد الإيادي كان منقطعًا إلى المناذرة؛ إذ كان على خيل المنذر بن النعمان ملك الحيرة[٦٦]، ولعل شعر أبي دؤاد كان في تلك الطنوج، فرواه حماد الراوية، وعنه خلف الأحمر، وهذا ما أرجحه، لذا فأخبار أبي علي الحاتمي لم تكن ذات سند إضافة إلى كونه متهمًا بالكذب على أبي الطيب المتنبي[٦٧]، وروايته لا يعتد بها، ومن هنا فهي باطلة.

أما القصيدة المشهورة ذات المطلع:-

إنّ بـالـشـعـب الـذي دون سـلـع

لـقـتـيـلاً دمـه لما يـطـل

التي ادعى أبو حاتم أنّ خلفًا الأحمر قالها، ونحلها ابن أخت تأبط شرًّا[٦٨] فقد شكك في صحة نسبة القصيدة كثيرون، وفيما يأتي ثبت للمصادر القديمة، والمراجع الحديثة التي ذكرت القصيدة؛ ليقف القارئ الكريم عليها بنفسه، ويقرر ما يراه هو، وفي نهاية الثبت سأذكر رأيي في ذلك إن شاء الله، والمصادر هي:-

- في **الشعر والشعراء**، لخلف الأحمر نحلها ابن أخت تأبط شرًّا:٧٩٠.
- في **طبقات الشعراء**، قال دعبل الخزاعي : قال لي خلف الأحمر: أنا والله قلتها، ولم يقلها تأبط شرًّا:١٤٧.
- في **ديوان الحماسة**، قال أبو تمام: إنها لابن أخت تأبط شرًّا، وقيل لخلف الأحمر:٢٣٢.
- في **شرح ديوان الحماسة للمرزوقي**، قال : تأبط شرًّا وقيل لخلف الأحمر:٨٢٧.
- في **شرح ديوان الحماسة للتبريزي**، قال : تأبط شرًّا والصحيح خلف الأحمر:٣٤١.
- في **إنـبـاه الـرواة**، لخلف الأحمر نحلها تأبط شرًّا:٣٤٩/١.
- في **مجمع الأمثال**، لابن أخت تأبط شرًّا:٣١٩/١.

- في **معجم الصحاح** لتأبط شرًا. مادة:سلع.
- في **الحيوان**، (للجاحظ) لتأبط شرًّا إن قالها:٣/٦٩.
- في **لسان العرب**، لتأبط شرًّا عن ابن بري. مادة: سلع.
- في **تاج العروس**، لابن أخت تأبط شرًّا أو تأبط شرًّا، وقال المبرد هي لخلف. مادة: سلع.
- في **الطرائف الأدبية**، للشنفرى، أو تأبط شرًّا، أو الهجال ابن أخت تأبط شرًّا:٣٩.
- في **العقد الفريد**، لخلف الأحمر نحلها ابن أخت تأبط شرًّا:٦/١٥٧.
- في **الأشباه والنظائر**، (للخالديين)، للشنفرى:٢/١١٣.
- في **أمالي الشريف المرتضى**، للشنفرى :٢/١٨٥.

آراء المحدثين:

- د. ناصر الدين الأسد رجح أنها للشنفرى، وليست منحولة، وذلك من خلال دراسته للروايات المتعددة. مصادر الشعر الجاهلي:٤٥٨-٤٦١.
- د. يوسف خليف قال: ليست لأحد الشعراء الصعاليك من خلال دراسته للشعراء الصعاليك، الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي:١٧٤-١٧٧
- د. علي ناصر غالب رجح أنها للشنفرى، وذلك من خلال تحقيق ديوانه. ديوان الشنفرى:٣٠.

وفي المحصلة النهائية، وبعد استعراض الآراء المتعددة بشأن القصيدة، واستقراء آراء الأساتذة المختصين، تبين لي أنّ القصيدة للشنفرى، ولم يصنعها خلف الأحمر، وهي ليست لتأبط شرًّا أو غيره.

ثانيًا: أنصاره ومؤيدوه:

أ- مؤيدوه الأكثر توثيقًا:

١- الأصمعي (ت٢١٦هـ) هو عبد الملك بن قريب الأصمعي، من رواة مدرسة البصرة الثقات، كان تلميذا وفيًّا لشيخه خلف الأحمر، فقد ذكره قائلاً[٦٩]: «ذهبت بشاشة الشعر بعد خلف الأحمر، قيل له: كيف وأنت حي ؟ فقال: إنّ خلفًا كان يحسن جميعه، وما أحسن منه إلا الحواشي» هذا تواضع جمّ من عالم راوية ثقة، فهو لا يقدّم نفسه على شيخه على الرغم من غزارة علمه، ورقي مكانته الأدبية واللغويَّة، والنقديَّة، وفي الوقت نفسه يؤكد أنّ خلفًا كان يحفظ الكثير من الشعر قياسًا لما يحفظه الأصمعي، فقد جعل الأصمعي ما يحفظ لا يساوي شيئًا أمام ما يحفظ خلف، وهو كالحاشية بالنسبة للمتن - فلله درك يا أصمعي - وقد أكّد كثرة محفوظات خلف للشعر أبو نؤاس في مرثيته لخلف، وهو حي[٧٠]:

أودى جماع العلم مذ أودى خلف
من لا يعدّ العلم إلا ما عرف
قليذم من العيالم الخسف[٧١]،
كنا إذا ما نشّ منه نغترف
رواية لا تجتنى من الصحف

كما نقل الأصمعي عن خلف قوله[٧٢]: «لقد أعياني شعر الأغلب، وذلك لأنّه من ولده إنسان يصدق في الحديث والروايات، ويكذب عليه في شعره»، وهذا يؤكد أن خلفًا الأحمر كان يدقق في صحة الشعر وروايته، ولا يقبل الشعر المصنوع أو الذي يشك في صحته؛ لذا فهو يتحرج من رواية شعر الأغلب العجلي حرصًا منه على عدم اختلاط الشعر المصنوع بالشعر الصحيح النسبة، وقد أكد ذلك الأصمعي نفسه حينما قال لأبي حاتم

السجستاني[٧٣]: «إنّه لا يعرف لهذا الشاعر إلا اثنين ونصف».

قال الأصمعي[٧٤]: قرأت على خلف الأحمر شعر جرير، فلما بلغت قوله:

فيا لك يومًا خيره قبل شره

تغيب واشيه وأقصر عاذله

فقال خلف: ويله، وما ينفعه خير يؤول إلى شر؟ فقال الأصمعي له: هكذا قرأته على أبي عمرو، فقال: صدقت، وكذا قال جرير، وكان قليل التنقيح، مشرد الألفاظ، وما كان أبو عمرو ليقرئك إلا كما سمع، فقال الأصمعي: فكيف يجب أن يقول؟ فقال: الأجود له: لو قال:

فيا لك يومًا خيره دون شره

تغيب واشيه وأقصر عاذله

فاروه هكذا، فقال الأصمعي: «والله لا أرويه بعد هذا إلا هكذا»، والبيت في ديوان جرير كما رواه الأصمعي عن خلفٍ الأحمر[٧٥]، وهذا يؤكد أن خلفًا كان من الرواة المصلحين الذين يقوّمون ما أعوجّ معناه، وقد أقسم الأصمعي ألا يرويه إلا كما أصلحه شيخه خلف، وفي الوقت نفسه يؤكد أن اسمه أقحم في روايات أبي حاتم السجستاني، الذي أدخل اسمه في سند رواياته، لعلّه يعطي رواياته المنحرفة قوة وقبولاً عند القراء.

وقال الأصمعي[٧٦]: «كأنما جعل لغة ابني نزار، ومن كان من بني قحطان على لغة ابني نزار بين جوانح خلفٍ بمعانيها»، كما كان من الأصمعي يلازم خلفًا الأحمر كظله؛ إذ كان لا يفارقه، فقد ذكر الأصمعي قائلاً[٧٧]: «أنشدنا أبو ضمضم البكري لسبعين أو ثمانين شاعرا، كلهم اسمه عمرو، فعددت أنا وخلف الأحمر، فلم نقدر على أكثر من ثلاثين».

روى الأصمعي قصيدة لعبد الله بن جنح النكري قائلاً[٧٨]: «أنشدنيها خلف الأحمر»، وعندما يعد رواة الشعر الثقات يكون الأصمعي صاحب القدح المعلى، وها هو يوثق روايات خلف الأحمر، ويؤكد صحتها، ونختم شهادة الأصمعي بقوله[٧٩]: «كان خلف الأحمر أروى الناس للشعر وأعلمهم بجيّده». وهذا يؤكد أن خلفًا لم يكن الراوية الأول للشعر فحسب، بل هو من كبار النقاد في عصره.

٢- ابن هشام (ت ٢١٨هـ) هو أبو محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري، صاحب كتاب السيرة النبوية الشريفة، الذي مثل تنقيحًا للسيرة التي كتبها محمد بن إسحاق (١٥٤هـ)؛ إذ شن حملة شعواء على ابن إسحاق لما أورده من أشعار موضوعة ومنحولة في السيرة، فقام بتصحيح الأشعار، وتنقيتها، وإسقاط الأشعار الموضوعة، فاتصل بخلف الأحمر، ومنه وثق الأشعار، واستبعد الأشعار الموضوعة، وصحح الأشعار المحرفة، فمن ذلك ما رواه ابن إسحاق منسوبًا للأعشى:

بين الخورنق والسدير وبارق

والبيت ذي الكعبات من سنداد

فعقب ابن هشام قائلاً[٨٠]: «هذا البيت للأسود ابن يعفر النهشلي»، وأضاف أنّه من قصيدة أنشده إياها أبو محرز خلف الأحمر، ورواية البيت هي:

أهل الخورنق والسدير وبارق

والقصر ذي الشرفات من سنداد

ويؤكد صحة قراءة خلف أن البيت الذي يسبقه في القصيدة هو:

ماذا أؤمل بعد آل محرق

تركوا منازلهم وأهل إياد

وبالمحصلة النهائية البيتان من قصيدة الأسود بن يعفر المشهورة ذات المطلع:

نام الخلي وما أحس رقادي
والهم محتضر لدي وسادي

وهي ثابتة النسبة له في ديوانه[٨١]، والقصيدة موثقة عند المفضل الضبي[٨٢]، وابن سلام[٨٣]، وابن قتيبة[٨٤]، وأبي الفرج الأصفهاني[٨٥]، وهي مطابقة لرواية خلف الأحمر.

وأنكر ابن هشام رواية ابن إسحاق لشعر أميّة ابن أبي الصلت، الذي بكى زمعة بن الأسود، ومن قتل معه من بني أسد يوم بدر قائلاً[٨٦]: «هذه ليست بصحيحة، والصواب هو ما أنشدني به خلف الأحمر...» ثم ذكر القصيدة، كما كان ابن هشام يأخذ الشعر من خلف الأحمر، فقد قال[٨٧]: «أنشدني خلف الأحمر للعباس بن مرداس قوله[٨٨]:

وعك بن عدنان الذين تلاعبوا
بغسان حتر طردوا كل مطرد

٢- محمد بن سلام الجمحي (ت٢٣١هـ)، وهو من رواة الشعر ونقده الثقات، ومن مدرسة البصرة، وهو من أبرز موثقي روايات خلف الأحمر، فقد كان أبو الخطاب الأخفش، ويونس بن حبيب، وأبو محمد اليزيدي، وأبو عبيدة، وأبو زيد الأنصاري، وابن سلام، يأخذون برواية خلف الأحمر، ولم يجرحوا، ولم يشككوا في صحة روايته، ولم يقللوا من منزلته العلميّة، بل كانوا يوثقونه بالإجماع، لذلك قال ابن سلام[٨٩]: «أجمع أصحابنا أنّه كان أفرس الناس ببيت شعر وأصدقه لسانًا، كنّا لا نبالي إذا أخذنا عنه خبرًا، أو أنشدنا شعرًا أن لا نسمعه من صاحبه»، كما ذكر ابن سلام أنّ سائلاً قال لخلف الأحمر[٩٠]: «إذا سمعت أنا بالشعر استحسنه، فما أبالي ما قلت أنت فيه وأصحابك، قال: إذا أخذت درهمًا فاستحسنته، فقال لك الصراف: إنه رديء، فهل ينفعك استحسانك إياه»، وهذا يؤكد أن خلفًا الأحمر يرفض الشعر الموضوع والمنحول والرديء، وفي الوقت نفسه يقوي مرويات خلف ويزيدها ثقة.

وذكر ابن سلام أن خلفًا الأحمر أخبره[٩١] «أنه سمع أهل البادية من بني سعد يروون بيت النابغة للزبرقان بن بدر». فمن رواه للنابغة قال:

تعدو الذئاب على من لا كلاب له
وتتقي مربض المستثفر الحامي[٩٢]

إن الذئاب ترى من لا كلاب له
وتحتمي مربض المستثفر الحامي

ولم يعط خلف الأحمر رأيًا قاطعًا بنسبة البيت لأيّ الشاعرين، فهو موجود في شعرهما، وهذا ما يوثق صحة مرويات خلف الأحمر، ومثله قول النابغة الذبياني[٩٣]:

فلست بمستبق أخًا لا تلمّه
على شعث أي الرجال المهذب

نقل أبو الحسن بن أبي غسان البصري عن خليفة أبي الفضل بن الحباب الجمحي، قال «إنّ بني سعد بن زيد مناة بن تميم تزعم أنّ هذا البيت لرجل منهم يقال له سعدس، وأضاف الحاتمي[٩٤] «وأنشدنيه العطاردي قائلاً: أخبرنا خلف الأحمر، قال: إن أعراب بني سعد تقول ذلك». وفي الحالتين لم يكن خلف الأحمر سوى راوٍ، فهو لم يقطع بصحة ما قاله بنو سعد، ولم يرفضه تاركًا ذلك للقرّاء لكي لا يتهم بالانحياز أو النحل.

قال ابن سلام[٩٥]: «عدي بن زيد يسكن الحيرة، ويراكن الريف، فلان لسانه، وسهل منطقة، فحمل عليه شيء كثير، وتخليصه شديد، واضطرب فيه

خلف الأحمر، وخلط فيه المفضل فأكثر». من خلال رواية ابن سلام نفهم أن شعر عدي بن زيد كان مشكلا للرواة العلماء، فقد بذل خلف الأحمر جهودًا كبيرة في محاولة جادَّة؛ لتنقيته مما علق به من الشوائب والشعر الموضوع، حتى بان الاضطراب عليه، أما المفضل الضبي فقد اختلط عليه الشعر الصحيح، والشعر الموضوع، فلم يعد يميز بين هذا وذاك، ولذلك لم يكن ابن سلام مقتنعًا- تمامًا في صحة شعر عدي بن زيد مع الأخذ برواية خلف الأحمر بتحفظ، وفي الوقت نفسه رفض رواية المفضل.

ومما يؤكد صدق أقوال خلف الأحمر، وثقة مروياته، ما ذكره ابن سلام عندما سئل خلف الأحمر[96]: «بلغني أنك تقول: كعب أشعر من زهير؟ قال: لولا أبيات مديح لزهير كبر أمرهن لقلت ذلك». هذه الرواية تؤكد تقارب المستوى الشعري لزهير وابنه كعب، ولو لم يكن زهير صادقًا في مديحه لقدم خلف عليه ابنه كعبًا، ومعلوم أنّ ابن سلام جعل زهيرًا ثالثًا في الطبقة الأولى من الفحول[97]، فيما جعل ابنه كعبًا ثالثًا في الطبقة الثانية[98]، وهما متقاربان في المستوى الشعري عند ابن سلام أيضًا، مثلما هما متقاربان عند خلف الأحمر.

ب- وهم الذين وثقوا مروياته من خلال أقوالهم:-

١- أبو نؤاس (ت ١٩٨هـ)- قال أبو نؤاس عندما سئل: فما تقول في خلف الأحمر؟.

فأجاب[99]: «جمع علم الناس وفهمه»، وقد أيّد ذلك أبو العباس ثعلب[100].

٢- أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي (ت٢٠٩هـ) قال[101]: «خلف الأحمر معلم الأصمعي ومعلم أهل البصرة»، وقد أيّد ذلك ابن المعتز[102].

٣- الرياشي (ت ٢٥٧هـ)، هو أبو العباس بن الفرج، قال[103]: «سمعت الأخفش يقول: لم ندرك هاهنا أحدا أعلم بالشعر من خلف الأحمر والأصمعي».

٤- أبو زيد الأنصاري (٢١٥هـ)، هو سعيد بن أوس بن ثابت الأنصاري قال[104]: «أتيت إلى بغداد حين أقام المهدي محمد فوافاها العلماء من كل بلدة بأنواع العلوم، فلم أر رجلاً، أو أفرس ببيت شعر من خلف».

٥- وممن أخذ عن خلف ووثق رواياته سلمه بن عاصم (ت٣١٠هـ) أبرز تلاميذ الفراء، وراوي كتبه[105]، وكذلك كيسان (ت في القرن الهجري الثالث)، وهو أبو سليمان بن معروف، تلميذ أبي عبيدة؛ الذي كان يحضر حلقة خلف الأحمر العلميّة بصحبة محمد بن سلام الجمحي، ويأخذ عنه[106].

٦- وممن روى عن خلف الأحمر، ووثق رواياته أبو العاصي (ت في القرن الهجري الثالث)، فقد قال الجاحظ[107]: «أنشدني أبو العاصي قال: أنشدني خلف الأحمر»، وأضاف الجاحظ قائلاً[108]: «وقال أبو العاصي: أنشدني أبو محرز خلف الأحمر».

ثالثًا: المعتدلون

١- الجاحظ(ت٢٥٥هـ) هو أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، العالم الراوية الموسوعي، ذكر قصيدة :

إنّ بالشعب الذي دون سلع

لقتيلا دمه ما يطل

فقد شكك الجاحظ في صحة نسبتها لتأبط شرًّا، وذلك لكثرة من شك بها، ومع ذلك فهو يرجح أنها لتأبط شرًا، وذلك من خلال استعماله لفعل التمريض (يقال)[109].

الجاحظ من الرواة الثقات المعول كثيرا على مروياتهم، وهاهو يقول[١١٠]: «جلست إلى أبي عبيدة والأصمعي، ويحيى بن نجيم، وأبي مالك عمرو بن كركرة مع من جالست من رواة بغداديين، فما رأيت منهم قصد إلى نسيب فأنشده، وكان خلف يجمع ذلك كله»، وهذا يعني أنّ رواية خلف الأحمر للشعر شمولية، وواسعة، وهو أكثر إحاطة بالشعر وأغراضه ممن ذكر من العلماء، فإن الذي يقصد خلفًا الأحمر يجد عنده ما يريد من الشعر بأغراضه المتعددة، فهو راوية موسوعي كثير الحفظ، كما ذكر الجاحظ أنّ جميع الرواة أخذوا نسيب الأعراب عن خلف الأحمر[١١١].

كما كان الجاحظ ينقل بعض رواياته وأخباره مسندة إلى الأصمعي عن خلف الأحمر[١١٢]، وكذلك مسندة إلى يونس بن حبيب عن خلف الأحمر[١١٣]، ولم يكتف الجاحظ بذلك بل شمر عن ساعده للدفاع عن خلف الأحمر والأصمعي قائلاً[١١٤]: «لقد ولدوا على لسان خلف الأحمر والأصمعي أرجازًا كثيرة، فما ظنك بتوليدهم على ألسنة القدماء»، وهذا يؤكد أنّ الجاحظ كان يعرف أن هناك أيادي خفية تحاول العبث بالأدب العربي من خلال تدنيس سمعة خلف الأحمر والأصمعي،ولو لم يشك الجاحظ في صحة القصيدة السالفة الذكر (إنّ بالشعب...) لوضعته فيمن يوثق مرويات خلف الأحمر، ويؤكد صدقها.

٢- ابن المعتز (٢٩٦هـ)، هو عبد الله بن المعتز ابن المتوكل بن المعتصم بن هارون الرشيد[١١٥].

أ- ذكر ابن المعتز أنّ خلفًا الأحمر المكنى بأبي محرز[١١٦] «كان عالمًا بالنحو والغريب والنسب، وأيام الناس، شاعرا مطبوعًا كثير الشعر جيده، ولم يكن في نظرائه من أهل العلم والأدب أكثر شعرا منه»، وهذا يؤكد أنّ خلفًا الأحمر لم يكن راوية فحسب، بل كان علمًا محيطًا بأكثر العلوم إضافة إلى أنه شاعر، بل هو أشعر العلماء.

ب- ذكر ابن المعتز قصيدة:

إنَّ بالشعب الذي دون سلع
لقتيلا دمه ما يطل

«فقال: إنّ دعبلاً الخزاعي قال: إن خلفًا الأحمر قال لي: أنا والله قلتها، ولم يقلها تأبط شرًّا»[١١٧]. الخبر لا يحتاج إلى تعليق؛ لأنّ القصيدة مرّت بنا، ورأينا الآراء المتقاطعة في نسبتها.

ج- ذكر ابن المعتز خبرا مع قطعة شعريّة قوامها ستة أبيات قائلاً[١١٨]: «حدثني أحمد بن محمد بن جعفر بن الهيثم قال: قال أيوب بن إسحاق: قلت لخلف الأحمر، يا أبا محرز، اكتبني أبياتًا على أبيات أبي أمامة العبدي، فقال لي: أكتب لفلان، رجل لا أعرفه، فكتب ستة أبيات، ومن ثم مرض خلف، وجاءه للعيادة، فقال له: هذه الأبيات ليست لمن ذكرتها له، وإنما هي لي، وأنا قائلها، وأنا أستغفر الله».

الرواية ساذجة، وركيكة، وقد بان الوضع عليها من عدّة وجوه، فرواة الخبر كلّهم نكرات غير معروفين بين الرواة، أضف إلى ذلك أنهم نسوا اسم الشاعر الذي قال لهم خلف إنه قال الشعر، ومن ثم، وبعد سنوات، يأتي ذلك الرجل لعيادة خلف في مرضه، فيخبره بأنّه؛ أي خلف، هو الذي قالها، وأنه يستغفر الله، ألا ترى أنها رواية للتلفيق المحض؛ والطعن ليس إلا، فالذي ينسى اسم شاعر غير جدير بقبول روايته؛ لأنّه حتمًا سيخلط في رواياته، وبذلك هو غير موثق، ومن وجهة نظر قانونية أنّ هذه الرواية باطلة لا يعتد بها.

د- ثم ختم ابن المعتز حديثه عن خلف الأحمر قائلاً[١١٩]: «هو كثير الشعر مذكور، وشعره موجود في أيدي الناس، ويقال: إنه معلم الأصمعي».

هذه رواية طيبة؛ فالرجل شاعر، والرواة وعامّة الناس يعرفون شعر خلف الأحمر،وهم يعرفونه، ويفرقون بينه وبين ما كان يروي من شعر الجاهليين والإسلاميين، وبذلك يكون ابن المعتز معتدلاً في طرحه؛ فهو ذكر ما سمع، وما روي له، وقال رأيه في خلف الأحمر بوضوح وصراحة ، وهذا هو الناقد المستقيم.

الخاتمـــــة:

بعد أن استعرضنا أقوال خصوم خلف الأحمر، ومضعفي رواياته، ومناقشتها، وتفنيدها، مع استعراض أقوال أنصاره، وموثقي مروياته، تبيّن لنا أنّ السبب الرئيس لتشويه سمعة خلف الأحمر من خلال الطعن في صحة مروياته يعود إلى الحسد والبغض والكراهيّة بسبب المكانة الطيبة والرفيعة التي تبوأها خلف الأحمر بين أقرانه، علماء اللغة والنحو، ورواية الشعر ونقده، إضافة إلى الأسباب الأخرى التي تتمثل في الصراعات العرقيّة، ذلك أنّ خلفًا الأحمر ينحدر من أصل غير عربي، كما أنّ معتقده الديني والسياسي يتقاطع مع معظم العلماء؛ إذ هم إمّا معتزلة أو ممن يوالون الدولة العباسيّة، في حين كان خلف الأحمر علوي الهوى، فلذلك لم يحظ بمنزلة جيدة عند الخلفاء العباسيين، وأمرائهم وولاتهم، ولكن الذي نقوله: إنّ الرجل بالمحصلة النهائيّة مسلم ينطق بالشهادتين «لا إله إلا الله، محمد رسول الله»

والقرآن الكريم يقول: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾، والرسول الكريم محمد ﷺ يقول: {المسلمون سواسية كأسنان المشط}، ويقول : {لا فرق بين عربي وأعجمي إلا بالتقوى}، وعنى بذلك الإيمان، والعمل الصالح، وللنظر إلى خلف الأحمر بصفته مسلمًا خدم القرآن الكريم من خلال خدمته للغة العربية وعلومها المتعددة، كالنحو، ورواية الشعر ونقده، وبعد ذلك وجدنا الآراء والأقوال تتضارب فيما بينها وتتقاطع. وبالمحصلة النهائيّة برأت خلفًا الأحمر من الاتهامات، والتجريحات التي علقت به، وهو منها براء، فمن خلال هذا المنظور يكون خلف الأحمر، وهو معلم مدرسة البصرة وراويتها الأول، من الرواة الثقات الصادقين، ولنأخذ بمروياته بكل ثقة واطمئنان، والله من وراء القصد، والحمد لله أولاً وآخرا، وصلى الله تعالى على محمد وآله وأصحابه وسلم. ■

●●●

الحواشي

١- مجلة آفاق الثقافة والتراث، ع٣٩/٨٥-٩٤.

٢- مصادر الشعر الجاهلي:٢٦٨.

٣- البيان والتبيين: ١/ ١٢٩.

٤- طبقات الشعراء: ١٤٨، مراتب النحويين:٧٥، نور القبس ٧٢:.

٥- نور القبس :٧٢.

٦- أنباه الرواة:١/ ٣٤.

٧- الفهرست: ٥٠.

٨- مراتب النحويين:٤٧، ١١٦، نور القبس :٧٢.

٩- الفهرست:٥٠.

١٠- المعارف:٥٤٦.

١١- طبقات فحول الشعراء:١/٥٧، أمالي القالي:٢/ ٧٤، مجمع الأمثال:٢/ ٥٢.

١٢- النقد عند اللغويين:٦٦.

١٣- مصادر الشعر الجاهلي:٤٦٦.

١٤- المصدر السابق:٢٦٨.

١٥- نزهة الألباء:٧٠، طبقات الشعراء:١٤٨.

١٦- طبقات الشعراء:٢٠١، مختار الأغاني: ٣/ ٣٤، أخبار أبي نؤاس:٥٥.

١٧- معجم الأدباء :٤/ ١٧٩، مراتب النحويين:٥٧.

١٨- الفهرست:١٦٢.

١٩- المصدر السابق:٣٤.

٢٠- المصدر السابق:٥٠.

٢١- مراتب النحويين:٧٥.

٢٢- طبقات الشعراء: ١٤٦-١٤٧.

٢٣- الأشباه والنظائر:٢/١١٥-١١٦.

٢٤- الأغاني: ٩٢/٦.

٢٥- نزهة الألباء:٣٧، معجم الأدباء: ١٧٩/٤.

٢٦- نور القبس:١٨٠.

٢٧- معجم الأدباء: ١٧٩/٤.

٢٨- ديوانه:٩٦٠.

٢٩- وكف يكف: سال قليلا قليلا.

٣٠- الجدف: القبر.

٣١- المعمرون والوصايا:د.

٣٢- مراتب النحويين:٧٥.

٣٣- طبقات فحول الشعراء:٢٣.

٣٤- طبقات النحويين واللغويين:١٦٤.

٣٥- نزهة الألباء:٧٠، طبقات الشعراء:١٤٨.

٣٦- الموشح:٣٩٢.

٣٧- هو جارية بن الحجاج بن حذاق، الأصمعيات: ١٨٥.

٣٨- الخصائص:٣٨٨/١.

٣٩- طبقات فحول الشعراء:٢٥/١.

٤٠- الأغاني:١٥/٩١. ٩٢-

٤١- طبقات النحويين واللغويين:١٦٣.

٤٢- ديوانه:١٠١-١٠٤.

٤٣ معجم مقاييس اللغة، مادة: صوم، لسان العرب، مادة صوم.

٤٤- ديوانه:١٣٠.

٤٥- مراتب النحويين:٤٧.

٤٦- المصدر السابق:١٦٢.

٤٧- المصدر السابق:٧٥.

٤٨- المصدر السابق:١١٦.

٤٩- المصدر السابق:٤٧.

٥٠- طبقات النحويين واللغويين:١٦٢-١٦٣.

٥١- أمالي القالي:١٥٦/١.

٥٢- ديوان الشنفرى صنعه وشرحه ورواه أبو فيد مؤرج بن عمرو السدوسي.

٥٣- ديوانه:٣١- ٣٣.

٥٤- سر صناعة الإعراب:٤٦/١، المنصف:١٥/٣.

٥٥- مختارات شعراء العرب:٧٢ .١٠٦-

٥٦- لسان العرب، مادة: عرف.

٥٧- المصدر السابق، مادة: كها.

٥٨- المصدر السابق، مادة:حبض.

٥٩- طبقات النحويين اللغويين:١٦٢.

٦٠- الفهرست:٨١.

٦١- المصدر السابق:٥٠.

٦٢- المصدر السابق:٥٥.

٦٣- حلية المحاضرة: ٣٧/٢.

٦٤- المصدر السابق:٣١/٢.

٦٥- الخصائص: ٣٨٨/١، طبقات فحول الشعراء:٢٥/١.

٦٦- الأغاني:١٥/٩١-٩٢.

٦٧- ينظر الرسالة الحاتمية، والموضّحة في مساوئ المتنبي، ذكرها ياقوت الحموي في معجم الأدباء: ١٥٦/١٨.

٦٨- حلية المحاضرة : ٣٧/٢ .٣٨ -

٦٩- مراتب النحويين:١٨٠.

٧٠- ديوانه: ٩٦٣.

٧١- القليذم: بفتح القاف، واللام ثم ياء ساكنة، هي البئر الغزيرة الكثيرة الماء، العيالم : جمع عيلم. وهي البئر الكثيرة الماء، الخسف، بضمتين: جمع خسيف وخسوف، وهي البئر التي لم ينقطع ماؤها لكثرته.

٧٢- الموشح:٢١٣.

٧٣- المصدر السابق:٢١٣.

٧٤- المصدر السابق:١٢٥.

٧٥- ديوانه:٤٨٠.

٧٦- طبقات النحويين واللغويين:١٦٣.

٧٧- نور القبس:٣٤٨، العقد الفريد: ١٥٨/٦.

٧٨- الأصمعيات:١١٤-١١٥.

٧٩- العقد الفريد: ١٥٦/٦.

٨٠- السيرة النبوية:٨٩/١.

٨١- ديوانه:٢٥-٣١.

٨٢- شرح اختيارات المفضل:٩٦٤/٢.

٨٣- طبقات فحول الشعراء: ١٢٢.

٨٤- الشعر والشعراء : ٢٥٥/١.

٨٥- الأغاني: ١٥/١٣.

٨٦- السيرة النبوية: ٢/٣٢-٣٣.

٨٧- المصدر السابق:١/٨-٩.

٨٨- ديوانه:١٢٠.

٨٩- طبقات فحول الشعراء: ٢٣.

٩٠- المصدر السابق: ٧.

٩١- المصدر السابق: ٥٧.

٩٢- ديوانه :١٣٠، وجاء تحت عنوان (أبيات مفردة يجري بعضها مجرى المثل) برواية المستنفر بدلا من المستثفر.

٩٣- حلية المحاضرة :٢/٣١.

٩٤- ديوانه:١٨.

٩٥- طبقات فحول الشعراء: ١٤٠.

٩٦- المذاكرة في ألقاب الشعراء:٥٧.

٩٧- طبقات فحول الشعراء: ٥١.

٩٨- المصدر السابق: ١٠٩.

٩٩- أخبار أبي نؤاس:١٥٤.

١٠٠- نور القبس: ١٠٩.

١٠١- نزهة الألباء:٧٠.

١٠٢- طبقات فحول الشعراء: ١٤٨.

١٠٣- معجم الأدباء: ٤/ ١٧٩.

١٠٤- الفهرست: ٨١.

١٠٥- نزهة الألباء:٥٢.

١٠٦- مراتب النحويين واللغويين :٨٥، ٨٦، طبقات النحويين واللغويين :١٦٤.

١٠٧- البيان والتبيين:١/٦٦.

١٠٨- المصدر السابق: ٤/ ٢٤.

١٠٩- الحيوان:٣/٦٩.

١١٠- البيان والتبيين: ٤/ ٢٣-٢٤.

١١١- المصدر السابق: ٤/ ٢٤.

١١٢- الحيوان:٣/ ١١٨، ٣/ ٤٤٦.

١١٣- المصدر السابق: ٤/ ٢٤.

١١٤- المصدر السابق:٥/ ٤٠٩.

١١٥- طبقات الشعراء:٨.

١١٦- المصدر السابق: ١٤٦-١٤٧.

١١٧- المصدر السابق:١٤٧.

١١٨- المصدر السابق:١٤٧.

١١٩- المصدر السابق:١٤٨.

المصادر والمراجع

- **أخبار أبي نؤاس**، لابن منظور جمال الدين أبو الفضل محمد ابن مكرم الأنصاري المصري،تح. شكر محمود أحمد، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٥٢م.
- **الأشباه والنظائر من أشعار المتقدمين**، لأبي عثمان سعيد ابن هاشم، وأبي بكر محمد بن هاشم، تح.محمد يوسف، القاهرة، ١٩٥٨م.
- **الأصمعيات**، لعبد الملك بن قريب الأصمعي، تح. أحمد محمد شاكر، وعبد السلام هارون، ط٤، دار المعارف، مصر.
- **الأغاني**، لأبي الفرج الأصفهاني، طبعة دار الكتب ثم الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٦٣ / ١٩٦٧م.
- **الأمالي**، لأبي علي القالي، لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، ط٢، دار الجيل، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٧م.
- **إنباه الرواة على أنباه النحاة**، لجمال الدين القفطي، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، ١٩٨٠م.
- **البيان والتبيين**، للجاحظ، تح.عبد السلام هارون، مصر، ١٣٦٨هـ، ١٩٤٩م.
- **تاج العروس من جواهر القاموس**، للمرتضى الزبيدي، ط١، مصر، ١٣٠٦هـ.
- **تاج اللغة وصحاح العربية**، لإسماعيل بن حماد الجوهري، تح. أحمد العطار، القاهرة، ١٩٥٦م.
- **حلية المحاضرة في صناعة الشعر**، لأبي علي محمد بن الحسن الحاتمي، تح. جعفر الكتاني، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٧٩م.
- **الحيوان، للجاحظ**، تح. عبد السلام هارون، ط١، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٦٢هـ / ١٩٤٣م.
- **الخصائص**، لأبي الفتح عثمان بن جني، تح. محمد علي النجار، ط٢، القاهرة، ١٣٧٤هـ / ١٨٥٥م.
- **ديوان أبي نؤاس برواية الصولي**، تح.د. بهجة عبد الغفور الحديثي، دار الرسالة للطباعة، بغداد، ١٩٨٠م.
- **ديوان الأسود بن يعفر**، صنعة د. نوري حمودي القيسي، مطبعة الجمهورية، بغداد، ١٩٧٠م.
- **ديوان جرير**، شرح وتفسير أبي جعفر محمد بن حبيب، نشره محمد إسماعيل الصاوي، دار مكتبة الحياة، بيروت،١٣٥٣هـ.
- **ديوان الحماسة**، لأبي تمام الطائي، تح. أحمد محمد عبد المنعم، دار الرشيد، ١٩٨٠م.
- **ديوان الشنفرى الأزدي**، برواية أبي فيد مؤرج بن عمرو

السدوسي، تح. د. علي ناصر غالب، ط١، نشرته مجلة العرب، الرياض - السعودية، ١٩٩٨م.

- **ديوان النابغة الذبياني**، تح.كرم البستاني، مكتبة الثقافة، بيروت.

- **الرسالة الحاتمية**، لأبي علي محمد بن الحسن الحاتمي (ضمن مجموعة التحفة البهية والطرفة الشهيّة)، مطبعة الجوائب،١٣٠٢هـ.

- **سر صناعة الإعراب**، لأبي الفتح عثمان بن جني، تح. مصطفى السقا، وآخرين، مصر، ١٩٥٤م.

- **السيرة النبوية**، لأبي محمد عبد الملك بن هشام، تح. السقا والإبياري وشلبي، نشرها البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٥٥م.

- **شرح اختيارات المفضل**، للخطيب التبريزي، تح. د. فخر الدين قباوة، ط٢، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٩٨٧م.

- **شرح ديوان الحماسة للتبريزي**، دار القلم، بيروت - لبنان.

- **شرح ديوان الحماسة للمرزوقي**، تح. أحمد أمين، وعبد السلام هارون، القاهرة، ١٩٦٧م.

- **الشعر والشعراء**، لابن قتيبة، تح.وشرح أحمد محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٢م.

- **الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي**، للدكتور يوسف خليف، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٦م.

- **طبقات الشعراء**، لأبي العباس عبد الله بن المعتز، تح. عبد الستار فراج، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٦م.

- **طبقات فحول الشعراء**، لمحمد بن سلام الجمحي، تح. محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، ١٩٧٤م.

- **طبقات النحويين واللغويين**، لأبي بكر محمد بن الحسن الزبيدي، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم،دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٤م.

- **الطرائف الأدبية (مجموعة من الشعر)**، تح. الميمني، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٧م.

- **العقد الفريد**، لأحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي، تح. عبد المجيد الترحيني، ط٣، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

- **الفهرست**، لابن النديم، مكتبة خياط، بيروت - لبنان، ١٩٦٤م.

- **لسان العرب**، لابن منظور، إعادة بنائه على الحرف من الكلمة، يوسف خياط، ونديم مرعشلي، دار لسان العرب، بيروت.

- **مجمع الأمثال**- للميداني، تح. محمد محيي الدين عبد الحميد، ١٣٧٤هـ / ١٩٥٥م.

- **مختار الأغاني**، لابن منظور أبي الفضل محمد بن مكرم، القاهرة، ١٩٦٦م.،

- **مختارات شعراء العرب**، لأبي السعادات هبة الله بن علي العلوي، المعروف بابن الشجري، تح. علي محمد البجاوي، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، ١٩٧٥م.

- **المذاكرة في ألقاب الشعراء**، لابي المجد أسعد بن إبراهيم الشيباني الأربيلي، المعروف بمجد الدين النشابي الكاتب، تح. شاكر العاشور، ط١، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٨٨م.

- **مراتب النحويين**، لأبي الطيب اللغوي عبد الواحد بن علي، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ١٩٨٤م.

- **مصادر الشعر الجاهلي**، للدكتور ناصر الدين الأسد، ط٣، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٦م.

- **المعارف**، لابن قتيبة، تح. ثروة عكاشة، القاهرة، ١٩٦٠م.

- **معجم الأدباء**، لياقوت الحموي، نسخه وصححه د. سي مرجليوث، ط١، القاهرة، ١٩٢٧م.

- **المعمرون والوصايا**، لأبي حاتم السجستاني، تح. عبد المنعم عامر، مصر، ١٩٦١م.

- **مقاييس اللغة**، لأبي حسين أحمد بن فارس، تح. عبد السلام هارون، ط١، القاهرة، ١٣٦٦هـ.

- **المنصف**، لابن جني، تح. إبراهيم مصطفى، وعبد الله أمين، مصر، ١٩٥٤م.

- **الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء**، لأبي عبيد الله محمد ابن عمران المرزباني، تح. علي محمد البجاوي، القاهرة، ١٩٦٥م.

- **نزهة الألباء في طبقات الأدباء**، لأبي البركات عبد الرحمن ابن محمد الأنباري، تح. إبراهيم السامرائي، الزرقاء - الأردن، ١٩٨٥م.

- **النقد عند اللغويين**، لسنية أحمد محمد، دار الرسالة للطباعة، بغداد، ١٩٧٧م.

- **نور القبس المختصر في أخبار النحاة والأدباء والشعراء والعلماء**، لأبي عبيد الله محمد بن عمران المرزباني، اختصره أبو المحاسن يوسف بن أحمد بن محمود الحافظ اليغموري، تح. رودلف زلهايم، فاسبادن- ألمانيا، ١٩٦٤م.

الاستشراق والاستشراق المعربي

أحمد أمين وكتابه فجر الإسلام مثال تطبيقي

أ. عبد الرزاق خليل
دمشق - سوريا

مقالات

انتهت معظم الدراسات، التي تناولت جميع الحضارات، إلى مجموعة حقائق، كان أهمها أنّ الدين أسُّ أي حضارة، واليوم يتردد كثيرا موضوع (حوارات الحضارات وصراع الحضارات)، والحوار بحضور حسن النوايا تثبيت المتفق عليه، وتصويب بالعقل والحجة للمختلف عليه.

أما الصراع، وبكل اختصار، فهو إلغاء الآخر، وهنا تصبح جميع أدوات الصراع مسموحة ضمن المستوى الذي يتم فيه الصراع. والمتتبع لسير الأحداث، لابد من أن يجزم أننا نعيش وسط معمعة الصراع الحضاري بكل أدواته؛ لأنّ الآخر أرادها على الرغم من بعض المساعي للحوار الحضاري.

ولأنّه صراع حضاري كل مفردات الحضارة مرشحة لدخول مطبخ العمليات، سواء أكانت هذه المفردات عقائدية، أم فكريّة، أم ثقافيّة، أم اقتصاديّة، أم علميّة، أم عسكريّة...إلخ

ولأنّ التفكير يسبق التدبير والتخطيط جاء في مراسلات الأب أنفانتن الفلسفيّة والدينيّة «هل يجب القطع والبتر بالسيف؟ أو هل يجب ببساطة أن نقلم ونشذب؟ كلا ولا شك، يجب التثقيف والتطعيم والتقرب بالمعاشرة»[1].

أما روبير شيرب فقد توصل في نهاية تأريخه للقرن التاسع عشر إلى «أنّ الفوز بالإسلام يقتضي له أساسًا السيطرة على روح آسيا، وعلى روح الإسلام والتصرف بهما»[2].

وحديثًا الجدل الذي أثارته أفكار فوكوياما الأمريكي الياباني الأصل، وهنتغتون الأمريكي، المولود في نيويورك، وكلاهما ينتميان إلى المؤسسة

العليا في السياسة الأمريكية، وكلاهما ينطلقان في نظريتهما من سقوط الاتحاد السوفييتي.

الأول: يعدّها نهاية التاريخ «بانتصار المثال الغربي الذي هو النقطة النهائية للتطور الإيديولوجي للبشرية، ومن ثمّ العالم متجه نحو السلام بفضل الازدهار، وعمليّة التغريب العام للقيم»، معتمدًا في رأيه «أنّ للتاريخ محركين: التطور التقني، والصراع من أجل الاعتراف بالوجود: أي رغبة كل جماعة بشريّة وإرادتها بأن يعترف الآخرون بها، بوجودها وكرامته»، ويتابع فوكوياما «منذ سقوط الاتحاد السوفييتي برز خصوم جدد، هم الأصوليون والقوميون، غير أنّ الأصوليين ليسوا سوى استجابة وهميّة للثغرات الروحيّة للمجتمعات الليبرالية»[٣].

أما الثاني: هنتغتون فيعدّها بداية لصدام الحضارات: «لأنّ تقسيم العالم الذي كان قائمًا خلال الحرب الباردة قد انتهى، في حين بقيت انقسامات البشريّة على أساس العرف والدين والحضارة». ويرى هنتغتون «أنّ الحضارة الإسلامية هي الحضارة الصاعدة اليوم»، وستكون الصحوة قد أثبتت «أنّ الإسلام هو الحل لمشكلات الأخلاق والهوية والمعنى والاعتقاد. وفي صدام الحضارات سوف تتساند أمريكا وأوروبا معًا»، وذلك انطلاقًا من رأيه أن «محرك التاريخ فيما بعد هذا العالم لم يعد صراع الطبقات، ولا حتى المنافسة والنزاع بين الأمم والدول، بل التنافس العنيف بين الحضارات»[٤].

وفي رأينا أنّ الصراع الحضاري لم يتوقف يومًا، إلا أنّ بروز قوى بعد سقوط الدول الإسلامية ١٩١٧دفع الغرب إلى القيام بإعادة ترتيب أولياته من غير إهمال للصراع الحضاري، ولكن ضمن مستويات وآليات متعددة هي في دائرة الصراع، وليس في دائرة الصدام، فالصدام انتهى بسقوط الدولة الإسلامية.

وبعد سقوط مجموعة الكتلة الاشتراكية بزعامة الاتحاد السوفييتي أعاد الغرب مرّة أخرى ترتيب أولياته مجسمة بحركته على الأرض - البوسنة والهرسك - كوسوفو- السودان - تركيا - الدول الإسلامية التي كانت ضمن الاتحاد السوفييتي - حرب الخليج الثانية - وفي رأينا أيضًا أنّ الصدام الحضاري لن يتحقق إلا إذا ظهرت قوة إسلامية قادرة على الصدام، و هذا في المنظور القريب غير مرئي، وربما يظهر العقلاء من كل الأطراف، ويتحقق حوار الحضارات بدلاً من صراعها بقبول كل طرف حق الطرف الآخر، فاتحًا المجال إلى تفاعل الحضارات بدلاً من صراعها أو صدامها بقبول كل طرف حق الطرف الآخر، فاتحًا المجال إلى تفاعل الحضارات ضمن جو كامل من الحرية في اختيارات الشعوب.

ولكن في العقل الغربي هذا الأمل لا وجود له، وتأكيدًا على ذلك، جاء في رسالة جون ميجر، رئيس وزراء المملكة المتحدة البريطانية، إلى دوغلاس هوغ، مدير الشؤون الخارجية والكومونويلث في ١٩٩٣/٥/٢م «من أجل هذا وحتى يتجسد الوضع النهائي على الأرض، ألا وهو تجزئة البوسنة والهرسك، وتحطيم أي احتمال لأن تصبح دولة إسلامية داخل أوربة... إلى أن تصبح البوسنة والهرسك غير موجودة كدولة، ويصبح سكانها المسلمون مهجرين منها بشكل كامل.

قد تبدو هذه سياسة قاسية، لكن من واجبي أن أصر عليك وعلى صانعي السياسة في الإدارة الخارجية والكومونويلث، وفي القوات المسلحة، أنها في الحقيقة سياسة واقعية ولمصلحة أوربة مستقرة في المستقبل. أوربة التي ينبني نظام القيم فيها على الحضارة النصرانية والأخلاق النصرانية، ويجب

أن يبقى كذلك، وعلي أن أعلمك أنّ هذه النظرة تجدها عند كل الحكومات في أوربة وأمريكا الشمالية»[٥]. إذًا نحن نعيش وسط الصراع الحضاري، وهذا البحث محاولة متواضعة لإلقاء الضوء على إحدى آلياته ألا وهو الاستشراق. وما ولد من رحمه، وقد سمّاه الباحث الاستشراق العربي، ثم سلطتُ الضوء على أحمد أمين بوصفه مستشرقًا عربيًّا، وكتابه فجر الإسلام ثمرة تصب في هدف الاستشراق، وأشير إلى أنني في موضوع الاستشراق ونشوئه اعتمدت على أبحاث مستشرقين، فكل الأسماء الإفرنجيّة الواردة أسماء مستشرقين انطلاقًا من القاعدة القانونية (الاعتراف سيد الأدلّة).

وأخيرًا... أرجو لجهدي هذا أن يكون فيه فائدة لقارئه، وتنبيهًا لمن يقرأ في كتب المستشرقين العرب، وهم الآن كُثر...

الاستشراق[٦]:

تعبير أطلقه غير الشرقيين على الدراسات المتعلقة بالشرقيين «شعوبهم، وتاريخهم، وأديانهم، ولغاتهم، وأوضاعهم الاجتماعية، وسائر أراضيهم، وما فيها من كنوز وخيرات، وحضاراتهم، وكل ما يتعلق بهم».

المستشرقون[٧]:

هم الذين يقومون بالدراسات الاستشراقيّة من غير الشرقيين ويقدمون دراساتهم:

- للمبشرين بغية تحقيق أهداف التبشير.
- للدوائر الاستعمارية بغية تحقيق أهداف الاستعمار. وقد ظهرت كلمة (ORIENTANLIST مستشرق) في إنكلترا في عام ١٧٧٩ تقريبًا[٨]. وفي فرنسا ظهرت الكلمة نفسها عام ١٧٩٩م. وأدرجت كلمة (ORIENTANLISME الاستشراق) في قاموس الأكاديمية الفرنسية عام ١٨٣٨[٩].

مدارس الاستشراق:

لقد ظهر نوعان من التصنيف لمدارس الاستشراق:

- تصنيف يؤكد الهوية الوطنية للمستشرقين، والدراسات الاستشراقية الصادرة عنهم، مثل: المدرسة الألمانية - المدرسة الفرنسية - المدرسة الإيطالية - المدرسة الأمريكية - المدرسة الروسية.
- تصنيف يؤكد الانتماء الديني أو الإيديولوجي للمستشرقين، والدراسات الاستشراقية الصادرة عنهم مثل:

المدرسة المسيحية - المدرسة اليهودية - المدرسة الإلحاديّة - المدرسة الشيوعيّة.

جمعيات الاستشراق:

وقد أسس المستشرقون لأنفسهم جمعيات، ساهمت دولهم في تأسيسها وتمويلها؛ لتكون مركزًا لتلقي المعلومات والبحث والدراسة، ومن هذه الجمعيات:

- الجمعيّة الآسيوية الملكية لبريطانيا العظمى وإيرلندا.
- الجمعية الآسيوية للبنغال.
- الجمعية الشرقية الأمريكية.
- الجمعية الشرقية الألمانية[١٠].
- وفي عام ١٨١٩ أسست بريطانيا مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية بجامعة لندن، لدراسة التجمعات السكنية، وربطها بسياسة بريطانيا العظمى، وقامت بأرشفة القبائل العربية، وفهرسة التجمعات السكانية[١١].

مجلات الاستشراق:

وعملت الجمعيات الاستشراقية على إصدار

المجلات المختصة بالدراسات الاستشراقية، لنشر ما تجده مناسبًا من أبحاث، وهذا النشر كان يهدف إلى «نشر تحليل علماء الغرب للإسلام، لكي يقاوموا ما يمكن أن يكون له من تأثير.. وبذل الجهد الفكري اللازم لمعرفة خصومهم وفهمهم»[١٢].

ومن هذه المجلات:

- مجلة صندوق الكنوز الشرقيّة، وقد أسسها المستشرق الألماني جوزيف فون هامر عام ١٨٠٩م.
- مجلة الجمعية الآسيوية الملكية لبريطانيا العظمى وإيرلندا.
- مجلة الجمعية الآسيوية للبنغال.
- مجلة الجمعية الشرقية الأمريكية.
- مجلة الجمعية الشرقية الألمانية.

أما الدراسات والأبحاث العملية الخاصّة، فقد كان يشرف عليها علماء مختصون، يقدمون جهدهم إلى طبقة الساسة؛ لتساعدهم في اختراق الآخر، وإلى الكنيسة؛ لتساعدهم في عمليات التبشير، حيث عزا المبشرون نجاحات الأمم الأوربية إلى الدين المسيحي، مثلما عزو إخفاق العالم الإسلامي إلى الإسلام[١٣]. وقد أسس أوربان الثامن عام ١٦٢٧ في روما مركز دراسات حيوي[١٤]. وقد عقد أول مؤتمر للاستشراق في باريس عام ١٨٧٣م[١٥].

المستشرقون واللغة العربية:

لكي يتمكن المستشرقون من قراءة المخطوطات والكتب وفهمها، والتقارير التي كان يبعث بها أو يقدمها كل من دخل جسم المجتمع الإسلامي بلباس تاجر أو طالب أو سائح أو متظاهر بالإسلام، حيث كانت الرحلات الاستكشافية تعدّ نضالاً دينيًّا؛ أي استمرارًا لحملة استعادة البلاد المحتلة والحروب الصليبية، وكفاحًا ضد العدو الإسلامي نفسه[١٦]، أسسوا مدارس ومراكز وكليّات في الجامعات، لتعليم اللغة العربية، فمثلاً:

تأسس أول كرسي للعربية عام ١٥٣٩م في الكوليج دو فرانس، وشغل هذا الكرسي غليوم بوستل الذي درب تلاميذه من أمثال سكاليجر الذي كانت مكانته في مجال الاستشراق لايستهان بها[١٧].

وأدوار بوكوك أول من شغل كرسي اللغة العربية في اكسفورد عام ١٦٣٨م[١٨].

والأستاذ محمود محمد شاكر راهب اللغة العربية[١٩]، رحمه الله، له وجهة نظر في تعليم الأعاجم للغة العربية، نقتبس منها بتصرف «والمستشرق فتى أعجمي ناشىء في لسان أمته وتعليم بلاده، ومغروس في آدابها وثقافتها، ألماني، أو إنجليزي، أو فرنسي، حتى استوى رجلاً في العشرين من عمره، أو الخامسة والعشرين، فهو قادر، أو مفترض أنه قادر، تمام القدرة على التفكير والنظر، ومؤهل، أو مفترض أن يكون مؤهلاً، إلى أن ينزل في ثقافته ميدان المنهج وما قبل المنهج بقدم ثابتة، نعم هذا ممكن أن يكون كذلك، ولكن هذا الفتى يتحول فجأة عن سلوك هذا الطريق ليبدأ في تعلّم لغةٍ أخرى، هي العربية. هنا مفارقة، كل المفارقة للسان الذي نشأ فيه صغيرًا، ولثقافته التي ارتضع لبانها يافعًا، يدخل قسم اللغات الشرقيّة في جامعة من جامعات الأعاجم، فيبتدئ تعلم ألف، باء، ثاء، أو أبجد هوز في العربية، ويتلقن العربية، نحوها وصرفها وبلاغتها وشعرها وسائر آدابهاوتواريخها عن أعجمي مثله، وبلسان غير عربي، ثم يستمع إلى محاضر في آداب العرب أو أشعارها أو تاريخها أو

الاستشراق والاستشراق العربي أحمد أمين وكتابه فجر الإسلام مثال تطبيقي

دينها أو سياستها بلسان غير عربي، ويقضي في ذلك بضع سنوات قلائل، ثم يتخرج لنا مستشرقًا يفتي في اللسان العربي، والتاريخ العربي، والدين العربي، عجب وفوق العجب!

غاية ما يمكن أن يحوزه مستشرق في عشرين أو ثلاثين سنة، وهو مقيم بين أهل لسانه، الذي يقرع سمعه بالليل والنهار: أن يكون عارفًا معرفة ما بهذه اللغة، وأحسن أحواله عندئذ أن يكون في منزلة طالب عربي في الرابعة عشرة من عمره، بل هو أقل منه على الأرجح؛ أي هو في طبقة العوام الذين لا يعتد بأقوالهم أحد في ميدان المنهج، وما قبل المنهج... هذا على أن اللغة نفسها هي وعاء الثقافة، فهما متداخلان، فمحال أن يكون محيطًا بأسرارها، دون أن يكون محيطًا أيضًا بثقافتها إحاطة تؤهله للتمكن من اللغة، فمن أين يكون المستشرق مؤهلاً لنزول هذا الميدان، وذلك لأنّ الثقافة واللغة متداخلتان تداخلاً لا انفكاك له، ويترافدان ويتلاحقان بأسلوب خفي غامض كثير المداخل والمخارج والمسارب، ويمتزجان امتزاجًا واحدًا غير قابل للفصل في كل جيل من البشر، وفي كل أمة من الأمم»[20].

إنّ وجهة النظر تلك جديرة بالاهتمام لكل مهتم في اللغة العربية والثقافة العربية والقارئ لنتاج المستشرقين.

تاريخ الاستشراق:

يمكن أن نقول إنّ الاستشراق بدأ عندما طرق سمع الغرب المسيحي ظهور دين الإسلام في الشرق، وكان أول المهتمين بأخبار هذا الدين الجديد رجال الدين المسيحي، وبذلك أخذ رهبان الكنيسة بتجميع المعلومات حول الدين الإسلامي، مستعينين مؤخرًا ببعض رجال الكنيسة الموجودين في الشرق، مثل جان جاك روسو، والماروني يوسف السمعان، رئيس الأساقفة، الذي ترك لبنان إلى إيطاليا، وعمل على فهرسة المخطوطات الشرقية في الفاتيكان[21]، وسميت هذه البداية بالاستشراق العقائدي، وكان هدف هذه البداية أغراضًا عقائدية محضةً لحاجات العمل التبشيري[22].

ومع انبهار رعايا المسيحية بالإسلام وثقافته وحضارته هبَّ أحد رجال الرهبان، تدفعه حميته، هو توما الإكويني الإيطالي الكاثوليكي (١٢٢٥-١٢٧٤م) بوضع الحجج التي تحول بين الملوك والرهبان وبين انبهارهم بالإسلام، بعد أن حصل، وبذكائه على قدر كبير من العلوم والمعرفة عن كتاب الإسلام وعلمائه وفلاسفته ومتكلميه[23]. وبذلك يكون توما الإكويني من أوائل من وضع الاستشراق بمعناه العملي.

ومع انتشار الإسلام واتساعه الجغرافي مسقطًا في طريقه الإمبراطوريات، تسبقه مبادئه ومفردات حضارته سيف الفاتحين، أصبح مفهوم الاستشراق أقرب إلى المصطلح. حيث أصبح الاستشراق ليس حكرًا على الرهبان فحسب، وليس لأغراض تبشيرية فقط، بل أصبح في صلب الاستشراق، إضافة إلى الاهتمام العقائدي، اهتمامات سياسية وتجارية وثقافية وفكرية وعسكرية...إلخ،و في هذا الإطار تخلّى بعضهم عن حماسهم التبشيري لصالح الاستشراق، مثل جوزيف سكا ليجر ١٥٤٠-١٦٠٩م، تلميذ وليام بوستيل[24]. وأصبح هدف العلماء المستشرقين أن ينشروا تحليلهم للإسلام؛ لكي يقاوموا ما يمكن أن يكون له من تأثير[25]. وأصبحت معارفهم تزداد من خلال رحلاتهم إلى المناطق الإسلامية واحتكاكهم بالمسلمين وعلمائهم.

وبسقوط القسطنطينية ١٤٥٣ على يد محمد الفاتح، هذه السنة التي عُدّت في التاريخ الأوروبي نهاية العصور الوسطى بزوال الدولة البيزنطية على يد المسلمين[26]. دبت الحمية في أهل الغرب

مقالات

بكل فئاته وطبقاته، وهب الجميع في انتفاضة غضب لدينهم، فقد كان جيش القسطنطينية يحافظ على بقايا الإمبراطورية البيزنطية، وعلى أوروبا المسيحيّة[٢٧]. وأخذ الاستشراق بصفته وظيفة يأخذ منحى آخر، وصار نظام الإمبراطورية العثمانية السياسي والإداري والعسكري موضع دراسات جديّة[٢٨]، وانتشر المستشرقون في الجسم الإسلامي تحت كل لباس يخطر على بال، ولم يتركوا أي مفصل من مفاصل المجتمع الإسلامي إلا وقد دخلوه حتى عالم النساء، الذي كتبت عنه الليدي ماري وورتلي مونتاجو[٢٩]. ومن الدراسات الجديّة المختصة، التي كانت توزع على الحكام والكنيسة ورجال الأعمال والمال، الذين عملوا على تمويل الجيوش الغربية فيما بعد طمعًا في كنوز الشرق، وضعت الخطط لاختراق العالم الإسلامي بشكل منهجي ومبرمج، ممهدين بذلك تقدم جيوشهم أمام وهن الإمبراطورية العثمانية، وبدأ العد العكسي لسقوطها مع بداية عصر الاستعمار لكل أراضي المسلمين، وفي ظل الاستعمار تم تفكيك الدولة الإسلامية وتجزئتها إلى دول رسمت حدودها على الورق قبل أن ترسم على الأرض، وقد نال الوطن العربي الحظ الأكبر من التفتيت والتجزئة؛ لعلمهم أنّ الإسلام تفجر وانتشر على أيدي العرب أول مرّة وللمرة الوحيدة وحتى الآن[٣٠]. وإنّ اللغة العربية هي اللغة العامّة للحضارة الإسلامية، وأنّ الإسلام ليس دينًا بالمعنى الغربي للكلمة فحسب، بل هو نمط للمجتمع[٣١]، وقبل أن ينسحب المستعمرون من البلاد أسسوا لتفكيك المجتمع الإسلامي ومكوناته الحضارية التاريخيّة، وعملوا على إعادة بناء ثقافته وأفكاره وتقاليده وقيمه؛ لتكون على ما يتفق مع مصالح الغرب[٣٢]، وقد وضعت له آليات سخرت فيه كل إمكانيات الإبداع العقلي الغربي، ومنها الاستشراق، الذي أصبح له علماؤه في علم الأجناس التطبيقي، التي تجيب كل دراساته عن السؤال الآتي: كيف يتم التعامل مع شعب معين على الوجه الذي يضعف مقاومته للإمبرياليّة؟[٣٣].

المستشرقون العرب:

ونقصد به كل عربي يدعي الإسلام، ويتبنى أفكار المستشرقين، ويعمل على تحقيق أهداف الاستشراق، التي تتلخص في: ١- التشكيك -٢- إلقاء الشبهات- ٣- المغالطات -٤ - تزيين الأفكار البديلة-٥- افتراء الأكاذيب.

الاستشراق العربي:

ونقصد به مجموع الدراسات التي تصب في بوتقة أهداف المستشرقين والمتبنية لأفكارهم، ويؤلفها عرب يدعون الإسلام، وهؤلاء يتمتعون في محيطهم الاجتماعي العربي بمراكز اجتماعية دينيّة، فمنهم «الأئمة والمشايخ والمتخرجون في المعاهد الدينيّة، وقادة لجماعات إسلامية، وأساتذة شريعة في الجامعات، وموظفو الإفتاء في الدول»، أو علمية فمنهم «الدكاترة والأساتذة في الجامعات والكتاب والمثقفون، وكل أصحاب الملايين من الرأسماليين، ورجال أعمال وأصحاب البنوك، ومن قاربهم ثراء من النفطيين»، أو عشائرية، فمنهم «أمراء ورؤساء طوائف، وقادة أقليات»؛ أي إنّ كلاً منهم ذو مركز يضفي عليه مقدرة خاصّة على التأثير في صياغة آراء، وتحديد اتجاهات مواطنيهم، إما عن طريق التوجيه أو عن طريق التقليد، وليس بينهم على امتداد الوطن العربي شخص عربي واحد يمكن أن يقال إنه عادي[٣٤]. ولما كان الذين يحركونهم مباشرة أو بطريق غير مباشر يعلمون علم اليقين من دراسة الحضارة العربية أنها قومية إسلامية[٣٥]، فقد انشطروا إلى فريقين. فريق لنقض المضمون الحضاري القومي، الذي يتجسد في وحدة الوطن العربي، وفريق لنقض المضمون الحضاري الإسلامي الذي يعبر

عنه بالدين[٣٦]. هذا لعلم الغرب أن الانتصار العسكري والاقتصادي يظل ناقصًا إن لم يتحقق بانتصار ثقافي فكري وقيمي؛ أي انتصار على أسس الحضارة الإسلامية، فهذا الثلاثي: الفكر - الثقافة - القيم - تشكل مجتمعه المحرك لعودة الحياة إلى الجسم الإسلامي إذا وجدت الإدارة، وفي هذا المجال يقول المفكر خالد الحسن رحمه الله: «إنّ الفكر هو الذي يقود سلوك الفرد والمجتمع والدولة» من ثمّ يُعد رقي الفكر رقي السلوك، ورقي السلوك هو النهضة الحقيقية، وهو المحرك التعبوي لطاقات الأمة والدولة سلمًا أو حربًا باتجاه العلوم والإدارة وغيرها، من حيث تعامل نتائجها مع حقوق وواجبات الإنسان والفرد والوطن والحاكم، وباتجاه حماية الوطن والشعب والقيم من الأخطار الخارجية»[٣٧]. ويتابع خالد الحسن: «إن وحدة العقيدة والفكر والنظم والقيم المجتمعية والمقياس الفكري لحركة الفعل المجتمعي وتكامله وتناغمه التشريعي ضرورة حتمية لتحقيق تكامل الشخصية الحضارية للمجتمع وانسجامها، وهذا بدوره ضرورة حتميّة لنهضة المجتمع واستمرار هذه النهضة إلى الأفضل بالاستمرار في المستقبل»[٣٨].

المثال التطبيقي

أحمد أمين وكتابه فجر الإسلام

أحمد أمين: من أهالي القاهرة، توفي عام ١٣٥٥هـ - ١٩٣٦م، تخرج في مدرسة الحقوق الخديويّة، وعمل مدرسًا في كلية الحقوق، وعيّن قاضيًا في محكمة عابدين، ثم مستشارًا في محكمة النقض[٣٩].

ألف أحمد أمين كتبًا عدة أبرزها فجر الإسلام وضحى الإسلام. وفجر الإسلام. (معه) لي قصة ستأتي في سياق البحث، ودراستي لكتاب فجر الإسلام ليست بالدراسة النقديّة بالمفهوم الكلاسيكي، بل اعتمدت مبدأ علماء المخابر الذي يقول: فحص عينة من الوعاء يغنيك عن فحص الوعاء كلّه...

أما القصة فقد كنت وضعت مخططًا لبحث أريد إنجازه عنوانه: الآليات العقليّة للإيمان، وهو محاولة للإجابة عن تساؤل: هل كان لدى العرب المسلمين الأوائل آليات عقليّة استخدموها في الإيمان؟

في المدة الأولى لدعوة الرسول ﷺ بعيدًا عن إعجاز القرآن وسحره، وفي المدة التي لم يوحَ للرسول ﷺ إلا بضع آيات متفرقات، وهي المدة المباشرة لمبعث الرسول ﷺ؛ أي أوائل عرب الجاهلية الذين آمنوا.

لكن وجدت نفسي منساقًا في اتجاه غير الذي خططت، فخلال قراءاتي كنت أجد بعض الكتّاب يستشهدون بآراء لأحمد أمين، وفي حاشية الصفحات اسم الكتاب الذي يستشهدون منه، هو فجر الإسلام، وخلال محاولتي تجميع مصادر تتعلق بالحقبة التي أتناولها في بحثي نصحني[٤٠] صديق عزيز أن أقرأ فجر الإسلام لكاتبه أحمد أمين، فتحت الصفحة الأولى فإذا ملحق باسم الكتاب عبارة «يبحث عن الحياة العقلية في صدر الإسلام إلى آخر الدولة الأموية». دون أن تذكر هذه العبارة تحت اسم الكتاب على الغلاف وفي أسفلها الناشر - دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان - قلت لنفسي: كم سيخدمني هذا الكتاب في مهمتي.

قلبت الصفحة لأقرأ مطبوعًا خلفها الطبعة الحادية عشرة ١٩٧٥م، فحدثت نفسي مرة أخرى قائلاً كم هذا الكتاب مهمًّا، وكم من الناس قرؤوه، وعتبت على نفسي أنني لم أقرؤه من قبل. وهيأت نفسي لأقرأ المقدمة، فلم أجدها !! وإذا أنا أمام الباب الأول: العرب في الجاهلية - الفصل الأول - جزيرة العرب

مقالات

وقبل أن ابدأ القراءة في السطر الأول وقع نظري على السطر الرابع، ومن الشرق بالخليج الفارسي تحديدًا لجزيرة العرب من الشرق... الخليج الفارسي، وكاتب عربي مسلم!!

وجدتني أحدث نفسي مرّة أخرى قائلاً : والله إنّ لهذا الكتاب وكاتبه قصة، وعندما انتهيت من قراءة الكتاب وجدت نفسي ملزمًا بالإعلام عما علمت من هذا الكتاب وكاتبه، وأسمح لنفسي أن أمهد بقصة مصغّرة .

سأل عالم صديقه العائد من القاهرة: هل أعجبتك القاهرة؟

أجابه الصديق: نعم: .. فيها علب ليلية في غاية المتعة والجمال.

وقف العالم مندهشًا من جواب صديقه... وسيظل مندهشًا حتى ننهي قصة أحمد أمين وكتابه... انتهت القصة.

إنّ هذا الصديق قال حقيقة: نعم في القاهرة توجد علب ليلية، ولكن المشكلة أنه من كل أنشطة القاهرة الخلاقة لم يلفت انتباهه إلا علب الليل؛ لأنها تلبي الهوى الذي في نفسه، فتجسد في جوابه.

لنعد إلى أحمد أمين وكتابه فجر الإسلام.

أولاً: يحدد المنطقة الجغرافية التي يسكن فيها العرب، وهي جزيرة العرب، ويثبت أن الخليج العربي اسمه الخليج الفارسي (ص١)، ثم يقسم توزيع العرب حسب الاتجاهات الأربعة، وكل منطقة يقسمها على شمال وجنوب، وبعد ذلك يستشهد بآية قرآنية عندما يتحدث عن مكة فيقول: مكة في وادٍ غير ذي زرع، (ص٣). متجاهلاً أنّ هذه حال مكة قبل أن يسكن سيدنا إبراهيم عليه السلام زوجه وابنه إسماعيل فيها، وقبل أن يتفجر نبع زمزم بين قدمي إسماعيل عليه السلام، وليست حالها في الجاهلية، وبذلك استعمل شاهدًا لحالة في زمن على حالة في زمن آخر.

ثانيًا: يتحدث عن أنساب العرب، هذه الأنساب في مجموعها كانت ولا تزال مجالاً للشك الكبير (ص٥)، ثم يذكر من خلال استعمال عبارات يذكر النسابون - ويظهر - وربما أنّ الرسول ﷺ عدناني (ص٦)، ثم يذكر بعد أسطر: أما العدنانيون فعرب من المنزلة الثانية في العربية؛ إذ يسمّون عربًا متعربة(ص٦)، وعدنان عرب مستعربة؛ أي إنهم في المنزلة الثالثة في العربية (ص٦)؛ ليقود القارئ إلى أن الرسول(إما متعرب أو مستعرب، وليس من العرب العاربة المنزلة الأولى في العربية؛ أي عقليًّا. العدنانيون إما متعربون أو مستعربون.

الرسول ﷺ عدناني: إذًا الرسول ﷺ متعرب أو مستعرب. كل ذلك من غير أن يشير إلى مصدر معلوماته.

ثالثًا: يقسم العرب على بدو وحضر.

يخصص صفحتين للبدو مفصلاً، ويختصر في الحضر بأقل من ثلاثة أسطر. والمدهش غير ذلك وهو أنه يقول: فأما البدو فكانوا ولا يزالون يحتقرون الصناعة والزراعة والتجارة والملاحة (ص٩). سبحان الله، بدوي يعيش في الصحراء، ويمتهن الرعي فماذا يصنع في الصحراء؟ وماذا يزرع بدون ماء إلا إذا أمطرت؟ وبماذا يتاجر ولا يملك إلا إبله أو غنمه يتاجر بها، ثم كيف يمتهن الملاحة في الصحراء!!؟.

وأما الحضر من العرب فهم أرقى من ذلك كثيرًا (ص١١)، ولم يذكر من تلك المدن، إلا اليمن، والغساسنة، في الشام، واللخميين في العراق، وتجاهل مكة[11]، ويثرب والبحرين وظفار و.. وهذا الحصر لمدينة اليمن في الجنوب والغساسنة في الشام واللخميين عرب الحيرة في الشمال، وتجاهل

الاستشراق والاستشراق العربي أحمد أمين وكتابه فجر الإسلام مثال تطبيقي

بقية المدن ليس حصرًا بريئًا. فمدينة اليمن موطن لليهودية والنصرانية حتى تهود كثير من القبائل اليمنية (ص٢٤)، وأهم موطن للنصرانية في جزيرة العرب كان نجران، وكانت مدينة خصبة عامرة بالسكان، تزرع، وتصنع الأنسجة الحريرية، وتتاجر بالجلود، وفي صنع الأسلحة، وكانت إحدى المدن التي تصنع الحلل اليمنية التي تغنى بها الشعراء (ص ٢٦).

أما اللخميون عرب الحيرة فلأنهم أكثر اتصالاً بالفرس ومجوسيتهم. وأما الغسانيون فلأنهم أكثر اتصالاً بالرومان وبالثقافة اليونانية.. وفيهم يقول أحمد أمين: وكان هؤلاء الغساسنة على ما يظهر أرقى عقلية حتى من عرب الحيرة؛ لأنهم كانوا أقرب اتصالاً بالثقافة اليونانية والمدنية الرومانية (ص٢٠)، والتفضيل هنا له سبب عند أحمد أمين، فقد كانت النصرانية قبل دخولها جزيرة العرب تحمل في ثناياها شيئًا من الثقافة اليونانية، كما هو الشأن في اليهودية (ص٢٨)، وهنا يحاول أحمد أمين أن يقودنا إلى أن سبب رقي اليمن والغساسنة هو الثقافة اليونانية التي دخلت اليهودية والنصرانية.. ولكن أحمد أمين يستدرك قائلاً: وكان من رجال الدين النساطرة أطباء في بلاد فارس، ومنهم كثيرون انتشروا في الحيرة،ولعلّ هذا هو السبب في أنه بعد ضعف شأن الحيرة وانتشار الإسلام في هذه البقاع كان أول حامل لواء العلم في الإسلام البصرة والكوفة لجوارها الحيرة (ص٢٨). وينكر أحمد أمين على أن العرب بلسان أحد المستشرقين[٤٢] (لم يذكر اسمه ولا أين قرأه) «أنّ طبيعة العقل العربي لا تنظر إلى الأشياء نظرة عامّة شاملة، وليس في استطاعتها ذلك» (ص٤١)، ولأنّه قطع الأمل من استعمال العربي عقله... بعيدًا عن ذلك يمكننا أن نلاحظ أنّ مقياس أحمد أمين للرقي العقلي هو الفلسفة اليونانية بلباسها النصراني أو اليهودي.

رابعًا: وعندما يتحدث عن الطبيعة العقليّة العربية يتبنى آراء الباحثين المنتقاة، الذين يجمعون على أنّ العرب متوحشون، ومن يقول غير ذلك ويمدحهم يقول عنهم لا نعبأ بمثل هذا النمط من القول... لأنّ هذا النمط من القول ليس نمط البحث العلمي (ص٣٠-٣٤)، ويتابع في مكان آخر، ليس ذكاؤه (العربي) من النوع الخالق المبتكر، فهو يقلب المعنى الواحد على أشكال متعددة، فيبهرك تفننه في القول أكثر مما يبهرك ابتكاره للمعنى، وإن شئت فقل إنّ لسانه أمهر من عقله (ص٣٧)، نقول: إنّ أحمد أمين آخر من يجب أن يتحدث عن البحث العلمي؛ لأنّ أوليات البحث العلمي جمع المادة من مصادرها، ثم تصنيفها، ثم ترتيبها بعد نفي زيفها، وتمحيص جيدها بعيدًا عن الهوى، وإسقاط إحداها ضعف للبحث، وإدخال الهوى إسقاط للبحث، ودليلنا على ذلك:

١- يقول: عهد عمر بن الخطاب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ كان عصرهم الذهبي؛ أي العرب، لأنّه شغلهم عن حروبهم الداخليّة بحروب خارجية، ولأنّه رَضِيَ اللهُ عَنْهُ منح فهمًا عميقًا ممتازًا لنفسية العرب (ص٣٨).

نقول أليس في هذه العبارة الهوى[٤٣]، كل الهوى، ظاهرها مدح عمر بن الخطاب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، وحقيقتها تشويه الحقائق في مفهوم الفتوحات لنشر الإسلام.

٢- ويقول: وقد أوقع ذو نواس بأهل نجران وقتلهم، ويروي بعض المؤرخين أنه نزل في ذلك قوله تعالى: ﴿قُتِلَ أَصْحَابُ الْأُخْدُودِ * النَّارِ ذَاتِ الْوَقُودِ * إِذْ هُمْ عَلَيْهَا قُعُودٌ * وَهُمْ عَلَى مَا يَفْعَلُونَ بِالْمُؤْمِنِينَ شُهُودٌ * وَمَا نَقَمُوا مِنْهُمْ إِلَّا أَن يُؤْمِنُوا بِاللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ (ص٢٦) نقول: أليس هذا مجاله علم التفسير وأسباب النزول وليس بعض المؤرخين.

مقالات

٣- وعندما يتحدث عن لقمان على أنّ العرب يعدونه مثالاً للحكمة يقول: وسمعت في القرآن سورة باسمه (ص٦٢)، نقول: وسمعت هذه وحدها تجعله غير أهل للثقة في أي كتابة له عن الإسلام، وسمعت هذه وحدها تكشف كم هي تملأ هواه.

٤- يقول مستشهدًا: ويروي بعضهم حديثًا عن النبي ﷺ... (ص٦٣). نقول: أليس للحديث علم ومحدثين له، ويروي بعضهم هنا لها حكم وسمعت.

٥- وعندما يأتي على اعتقاد عرب الجاهلية بسبب خراب سد مأرب على أنه ناتج من حفريات الجرذان في جسمه، وأنه دليل على اعتقاد العرب بالخرافة يقول: وأن السبب الصحيح إهمال تعهد السد، حتى لم يعد يقوى على تحمل السيل (ص٤٠)، نقول: بغض النظر عن صحة أو خطأ اعتقاد عرب الجاهلية بسبب خراب السد:

أ- ألم يسمع أحمد أمين عن سورة في القرآن فيها آيات تتحدث عن سد مأرب اسمها سورة سبأ.

ب- أو أنه لم يقرأ القرآن أو يتجاهله ويعدّ نفسه كاتبًا إسلاميًّا.

ج- أو أصابه شك بعد أن قال: صحيح أن القرآن ونصّه لا يحتمل الشك (ص٥٤)، القرآن يقول في سورة سبأ آية ١٦ ﴿فَأَعْرَضُوا فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ وَبَدَّلْنَاهُم بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتَيْ أُكُلٍ خَمْطٍ وَأَثْلٍ وَشَيْءٍ مِّن سِدْرٍ قَلِيلٍ﴾.

وسيل العرم هنا مقرونة بإرادة الله بتخريب السد، الله يخبرنا خربنا السد بـ (سيل العرم) ويتنطع أحمد أمين ويقول: وإنّ السبب الصحيح إهمال تعهد السد. وما أوردناه من أدلّة كان على سبيل المثال لا الحصر.

خامسًا: عندما يتكلم عن الحياة العقليّة لعرب الجاهليّة يقول: ففي هذا الطور الذي كانت تمر به الجاهلية يتجلى ضعف التعليل، أعني عدم القدرة على فهم الاستنباط بين العلّة والمعلول، والمسبب فهمًا تامًّا لا يفهمه فهم العقل الدقيق الذي يتفلسف (ص٣٩)، نقول: هذه رغبة وليست الحقيقة، رغبته؛ لأنّه يقول: فالعربي لم ينظر إلى العالم نظرة عامّة شاملة كما فعل اليونان مثلاً (ص٤١)، هنا يثبت أحمد أمين ما لاحظناه من قبل أن مقياسه في التطور العقلي مرهون بتبني الفلسفة اليونانية، التي تبحث عن موجد لهذا الكون ومنظمه، والحقيقة أنّ عرب الجاهلية كان في علمهم ما يبحث عنه فلاسفة اليونان، فمنهم من كان يعتنق اليهودية، ومنهم من كان يعتنق النصرانيّة، ومنهم من كان يعتنق دين إبراهيم الحنيف، ومنهم من وصفهم القرآن بالمشركين، وجميعهم بعلمهم أنّ للعالم خالق يشتركون، ومنظم له هو الله، وسوف يتبين بعد قليل ذلك عندما نتكلم عن عمرو بن أمية.

من ناحية ثانية أسقط أحمد أمين قاصدًا علم الأثر عند العرب؛ لأنه من الأدلة الدامغة على قدرة عرب الجاهلية على الاستنباط العقلي بين الدال والمدلول. العلّة والمعلول. ولكن ليس من الخلفية نفسها التي ينطلق منها فلاسفة اليونان، ومن قواعد العرب في هذا العلم البعرة تدل على البعير، والأثر يدل على المسير، ويورد أحمد أمين مثالاً من سيرة ابن هشام؛ ليؤكد فكرته فترتد عليه هنا ويكون المثال لنا.

المثال: أنّ حيًّا من ثقيف فزعوا للرمي بالنجوم، فجاءوا إلى رجل يقال له عمرو بن أميّة، أحد بني حلاج، وكان أدهى العرب وأمكرها رأيًا، فقالوا له:

يا عمرو، ألم تر ما حدث في السماء من القذف بهذه النجوم؟ قال: بلى، فانظروا، فإن كانت معالم النجوم يهتدى بها في البر والبحر، وتعرف بها الأنواء من الصيف والشتاء لما يصلح الناس في معايشهم هي التي يُرمى بها، فهو والله طي الدنيا وهلاك هذا الخلق الذي فيها، وإن كانت نجومًا غيرها، وهي ثابتة على حالها، فهذا لأمرٍ أراده الله بهذا الخلق (ص٤١)، ويقول أحمد أمين معقبًا: ألست ترى معي دقة نظر عمرو هذا في تفريقه بين نجوم يتوقف على بقائها نظام هذا العالم، وأخرى ليست لها هذه القيمة وهي الشهب؟ ولكن شيئًا من ذلك ليس الشرح الفلسفي للنجوم والشهب، ولا التعليل الواضح الجلي للارتباط بين السبب والمسبب (ص٤١)، نقول: إنّ أحمد أمين على الرغم من الرقي العقلي الظاهر في قول عمرو بن أمية أراد بهذا التعقيب أن يفرغ جواب عمرو من مضمونه العقلي الراقي، فهو استعمل لفظ دقة نظر عمرو، واستعمل تفريقه بين النجوم ... وأخرى ليست لها هذه القيمة .

ثم يصرّح هنا أن كلام عمرو ليس الشرح الفلسفي للنجوم والشهب، ولا التعليل الواضح الجلي للارتباط بين السبب والمسبب، فهو باستعماله لفظ دقّة نظر عمرو يريد أن يفهمنا أن عمرو يتمتع بشدة الملاحظة، مع أنّ جواب عمرو لا يترك مجالاً للشك في أنه يشرح نتيجة عقليّة، بأن هناك نظامًا قد وضعه الله، ومنه النجوم، وهذا النظام مربوط به بقاء الحياة على الأرض؛ لأنها جزء منه، وهو نظام ثابت، وقد استعمل عمرو في ذلك معالم النجوم التي يهتدى بها في البر والبحر، وإنّ أي تحرك لهذه النجوم خارج نظامها الذي وضعها الله فيه هو نهاية العالم، ومن ثمّ نهاية الأرض بالحياة التي عليها، وقد عبّر عنها بقوله: فهو والله طي الدنيا وهلاك هذا الخلق؛ أي إنّ الحياة على الأرض جزء من وحدة النظام الكوني الذي أراده الله، وإنّ الذي رأوه نجومًا خارج هذا النظام، فهذا لأمر أراده الله، وهذا جواب العالم فيما لا يعلم، وهذه الشهب لم نعلم عن وظيفتها إلا بعد أن علمنا الله بها في محكم تنزيله في سورة الجن: **﴿وَأَنَّا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَاهَا مُلِئَتْ حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهُبًا﴾** آية ٨، **﴿وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَن يَسْتَمِعِ الْآنَ يَجِدْ لَهُ شِهَابًا رَّصَدًا﴾** آية ٩.

أما الشرح الفلسفي الذي يريده أحمد أمين فهو فلسفة لأمة وثقافة ولغة لغير العرب، وثقافة العرب ولغة العرب، وقد كتب فيها كتبًا كثيرة. حيث إنّ من مباحث الفلسفة بحث الألوهية، في حين من يعرف أنّ الله هو الخالق ومنظم الكون، وهم المؤمنون بالديانات السماوية، أو يعلم بعلمهم ليست لديه هذه المشكلة، فيتجه بعقله لشرح ظواهر الكون وكشف قوانينه بقدر كمية المعارف والعلوم التي يملكها؛ ليسخرها في التعامل مع الواقع الذي يعيشه، وهذا هو السبب الحقيقي وراء كثرة الفلاسفة في الغرب وقلتهم في الإسلام، وعدم قدرة الحضارات التي كانت من حول العرب في التأثير فيهم. ويقول أحمد أمين: أمام هذه الطبيعة الصحراء القويّة، والطبيعة الجميلة، والطبيعة القاسية، تهرع النفوس الحساسة إلى رحمن رحيم، وإلى بارئ مصور، وإلى حفيظ مقيت، إلى الله: ولعلّ هذا هو السر في أنّ الديانات الثلاث، التي يدين بها أكثر العالم، وهي اليهودية والنصرانية والإسلام نبعت من صحراء سيناء وفلسطين وصحراء العرب (ص٤٥).

إذًا عند أحمد أمين الديانات نبعت من بيئة الصحراء، فهي ناتج لهذه البيئة وليست إرادة الله في خلقه ينزلها من السماء.

سادسًا: وعن مظاهر الحياة العقليّة عند عرب الجاهلية يقول: ومظاهر الحياة العقليّة في

الجاهلية هي اللغة والشعر والأمثال والقصص، وهي وحدها فقط مظاهر عقلهم، أما العلم والفلسفة فلا أثر لها عندهم... نعم عندهم معرفة بالأنساب، ومعرفة بالأنواء والسماء، ومعرفة بشيء من الأخبار، ومعرفة بشيءٍ من الطب، ولكن من الخطأ البيّن أن نسمي هذه الأشياء علمًا كما يفعل الألوسي وغيره (ص٤٨)، ويقودنا إلى:

إنّ كثيرًا من الشعر الجاهلي موضوع مختلق (ص٥٠).

والحضارة اليوم في أوربا بعثت على الشعر (ص٥٢).

اللغة العربية لا يمكن أن نتحقق منها (ص٥٣).

ولكن ألفاظ القرآن وتعبيراته لا تمثل لغة الجاهليين بأكملها؛ لأنّ القرآن استعمل ألفاظًا لم يكن يستعملها الجاهليون (ص٥٣).

وهنا نقول: إنّ الكاتب المسلم أحمد أمين ربما لم (يسمع) ولم (يقرأ) ولم يقل له (المؤرخون) ولم (يرو بعضهم) أن الله يقول في محكم تنزيله : **﴿كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾** (سورة فصلت آية ٣). ثم يتابع أحمد أمين : فإذا نظرنا إلى أمثال العرب التي نسبت إليهم وجدنا بعضها سخيفًا يستخرج منك ابتسامة الاستهزاء (ص٦٤). هنا نتساءل عن العلوم التي يسميها أحمد أمين مستهزئًا أشياء.

أليس علم الأنواء هو تأسيس لعلم الأرصاد الجويّة؟

أليس علم السماء هو تأسيس لعلم الفلك...؟

أليس علم الأخبار هو تأسيس لعلم التاريخ؟..

وقد نسي أحمد أمين أنه استشهد في (ص٢٩) ليؤكد فكرة يريدها بكتاب الوشم المرقوم للهمداني: ولم يصل إلى أحد خبر من أخبار العرب والعجم إلا من العرب، وذلك لأنّ من سكن مكة أحاط بعلم العرب العاربة وأخبار الكتاب، وكانوا يدخلون البلاد للتجارات فيعرفون أخبار الناس، وأخيرًا أليس علم الأثر الذي أسقطه هو تأسيس لعلم الآثار ؟... وهو من العلوم المهمّة اليوم لمعرفة الحضارات الماضية بوساطته.

هنا سأتوقف عند هذا الحد، ولكن قبل أن نضع أحمد أمين وكتابه جانبًا سنحاول معك رفع العباءة الإسلامية التي غطى بها أحمد أمين أفكاره:

١- الرسول محمد ﷺ مستعرب أو متعرب؛ أي ليس عربيًّا أصيلاً (ص٥).

٢- الديانات تنبع من الصحراء بسبب بيئتها، وليست تنزل من السماء بإرادة الله (ص٤٥).

٣- إنّ الفتوحات الإسلامية ما هي إلا تصدير للصراع الداخلي، ليس له علاقة بالفتوحات لنشر الإسلام (ص٣٨).

٤- العربي الذي ترقى بعقله هو متنصرن أو متهود، ومن خلالهم تفلسف بفلسفة اليونان (ص٢٠).

٥- في خبر نص قرآني يعدّ رأيه هو الصحيح (ص٤٠).

٦- إن العرب متوحشون (ص٣٠)، (ص٣٤).

٧- العربي عقله لا يملك القدرة على فهم الاستنباط بين العلة والمعلول (ص٣٩).

٨- العربي شعره أكثره موضوع مختلق (ص٤٨).

- لغته لا يمكن أن نتحقق منها (ص ٥٣).
- ألفاظ القرآن وتعبيراته لا تمثل لغة الجاهليين (ص٥٣).
- أمثاله سخيفة يستخرج منك ابتسامة استهزاء (ص٦٤).
- علوم العرب هي معارف ثم هي أشياء (ص٤٨).

- الحضارة في أوربا بعثت على الشعر (ص٢٢).

لقد مثل أحمد أمين دور الملك أكثر من الملك نفسه. يقول روجر بيكون: «إنّ معرفة العرب وعلمهم هما الطريق الوحيد للمعرفة الحق لمعاصريه»[٤٤]، والمستشرق الألماني هرد يقول: «العرب في نظره معلمي أوربا»[٤٥].

نعود إلى العالم الذي تركناه مندهشًا من جواب صديقه، لنقرأ معه بعض ما كتبه طه حسين في تقديمه للكتاب، وقد وجدنا المقدمة قبل صفحات الفهرس، مؤرخة في سنة ١٩٢٨م (وضعها في هذا المكان له سبب).

يقول طه حسين في مقدمته: «فأشهد أنّ زميلي أحمد أمين قد استطاع أن يكشف لنا ببحثه هذا عن رجل لم نكن نقدر أن نراه، فقد كنا نعرف له كفايته ومقدرته كعالم أديب، جدّ حتى تثقف بالثقافة الأجنبية الأوربية» (ط)، ويتابع: «أخذ أحمد أمين نفسه بما رأيت من مناهج البحث في دروس الحياة العقليّة للأمة العربية .. إنه وصل بين الثقافة الأدبية والثقافة الدينيّة والفلسفة وصلاً متينًا لن يتعرض منذ الآن لضعف أو وهن» (ل)، ثم يكشف: «وثلاثتنا متضامنون في الكتاب على اختلاف أقسامه، لقد استقل أحمد أمين بدرس الحياة العقليّة، ولكنه قرأه معنا وأقررناه كما أقره، فنحن شريكاه فيه على هذا النحو، واستقل عبد الحميد العبادي بدرس الحياة السياسيّة، ولكنه قرأه وأقررناه كما أقره، فنحن شريكاه فيه على هذا النحو، واستقللت بدرس الحياة الأدبية، ولكننا قرأناه جميعًا، وأقررناه، فنحن جميعًا شركاء فيه على هذا النحو، وكل ما نتمناه الآن هو أن نوفق إلى أن ندرس ضحى الإسلام بعد أن درسنا فجر الإسلام»(ل)، عندها زال اندهاش العالم صارخًا إنّه الوجه العربي للاستشراق، واستوعب جواب صديقه.

هل أحمد أمين مستشرق عربي؟.

إنّ الحكم الذي أدلى به صديقنا العالم هو حكم ظني[٤٦]، يرقى إلى اليقين، على الرغم من قوة الأدلة التي عرضناها، والتي تحقق أهداف الاستشراق، والتي لخصناها بالتشكيك وإلقاء الشبهات والمغالطات، وتزين الأفكار البديلة، وافتراء الأكاذيب[٤٧]، وحتى يكون الحكم يقينًا فلا بد من الاعتراف. إنّ الدكتور طه حسين كشف في مقدمته للكتاب عن خلية تعمل بشكل مشترك ومبرمج منهجيًا، و كل عمل باسم أحد عناصرها فهو عمل مشترك ينال الموافقة والتبني من بقية عناصر الخلية، ويكفي أن تفتح ملف صاحب المقدمة، وتختم ملف صاحب الكتاب بالحكم اليقيني على الخلية أولاً، ثم على أحمد أمين ثانيًا.

موضع هذا البحث: درس الدكتور طه حسين في الكتاب ثم في الأزهر، ثم تم إيفاده ١٩١٤ إلى باريس؛ لإتمام دراسته في الآداب، وحصل على شهادة الدكتوراه من جامعاتها، ثم عيّن أستاذًا وعميدًا لكلية الآداب في القاهرة، وفي أثناء عمادته أحضر المستشرقين الأستاذ نلينو والأستاذ جويدي الصغير إلى الجامعة للتدريس في كلية الآداب[٤٨]. وقد ألف كتابي الشعر الجاهلي والأدب الجاهلي، وقد أثار بآرائه التي ضمنها في هذين الكتابين طبقة الأدباء والمثقفين، وكان أبرز من تصدى لآرائه تلميذه وقت ذاك الأستاذ محمود محمد شاكر، الذي قرأ الشعر الجاهلي وحفظ معلقاته، وازنه مع الشعر الأموي والشعر العباسي، واستخرج ما يميز كل شعر في عصره بتذوقه للغة والشعر.

وكان محمود شاكر عام ١٩٢٥ قرأ في مجلة الجمعية الملكية الآسيوية، التي قدمها له أستاذه محب الدين الخطيب، وكان فيها مقالة للأعجمي المستشرق مرجليوث تستغرق نحو اثنتين وثلاثين

صفحة من المجلة بعنوان: نشأة الشعر العربي، وكان كل ما أراد أن يقول: إنه يشك في صحة الشعر الجاهلي، لا بل إنّ هذا الشعر الجاهلي الذي تعرفه هو في الحقيقة شعر إسلامي وضعه الرواة المسلمون في الإسلام ونسبوه إلى أهل الجاهلية[٤٩]، وتوصل أيضًا بعد لقاءات متعددة من النقاش والحوار والبحث الأستاذ خليل محمود محمد الخضري، العارف بلغات كثيرة، وكان تلميذًا للدكتور طه حسين يحضر محاضراته، إضافة إلى دراسته في قسم الفلسفة، إلى أن كل ما قاله الدكتور طه حسين يحضر محاضراته، في الشعر الجاهلي ليس إلا سطوًا مجردًا عن مقالة مرجليوث[٥٠]، والغريب أن الدكتور طه حسين أقيل من عمادة الجامعة بسبب آرائه ليعين بعد مدة وزيرًا للتربية[٥١]؟!! أما أحمد أمين فنختم ملفه باعترافه، وقد قيل الاعتراف سيد الأدلة.

جاء في كتاب السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، لمؤلفه الدكتور مصطفى السباعي، وفي الصفحة ١٧٨: ولما ثار النقاش في الأزهر حول الإمام الأزهري عام ١٣٦٠ هجري قال الأستاذ أحمد أمين للدكتور علي حسن عبد القادر، وهو الذي أثيرت الضجة حوله: إنّ الأزهر لا يقبل الآراء العلمية الحرّة، فخير طريقة لبث ما تراه مناسبًا من أقوال المستشرقين ألا تنسبها إليهم صراحة، ولكن ادفعها إليهم على أنها بحث منك، وألبسها ثوبًا رقيقًا لا يزعجهم مسها، كما فعلت أنا في فجر الإسلام وضحى الإسلام، هذا ما سمعته من الدكتور علي حسن عبد القادر يومئذ نقلاً عن الأستاذ أحمد أمين.

وهنا نصل إلى اليقين الذي لا شك فيه[٥٢].

بما أعطاه الدليل بتصور الأمور على ما هي عليه[٥٣].

ويصبح ما علمناه مزيلاً للشك[٥٤].

قال الله في محكم تنزيله: : **﴿قُلْ إِن تُخْفُواْ مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تُبْدُوهُ يَعْلَمْهُ اللَّهُ﴾**. وقال رسول الله[٥٥] ﷺ:

«لا تزول قدما عبد يوم القيامة حتى يسأل عن أربع:

عن عمره فيم أفناه، وعن جسده فيم أبلاه، وعن ماله من أين اكتسبه وأين أنفقه، وعن عمله ماذا عمل به»[٥٦].

والله ولي التوفيق

●●●

الاستشراق والاستشراق العربي أحمد أمين وكتابه فجر الإسلام مثال تطبيقي

الحواشي

١- ذكرت في مؤلف ب رينيه:١٤١، نقلاً عن كتاب عبد القادر الجزائري:٤٠٩

٢- تاريخ الحضارات العام القرن التاسع عشر ميلادي:٦١٨/٦

٣- القرن الحادي والعشرون، سلام كوني أم صدام حضارات، جريدة السفير: ع ٨٣٨٨ ١/٩/١٩٩٩-م.

٤- المصدر نفسه.

٥- الرسالة كاملة نشرت في مجلة سراقيا ع ٥٥٠ تاريخ ١٤/٣/١٩٩٤ :١٣.

٦- أجنحة المكر الثلاثة:١١٨.

٧- المصدر نفسه: ١١٩.

٨- تراث الإسلام :٧٣

٩- المصدر نفسه.

١٠- المصدر السابق:٧٣.

١١- محاضرة مطبوعة بعنوان تأملات في مبادرتي السلام الأمريكية والبريطانية.

١٢- تراث الإسلام:٣٣.

١٣- المصدر نفسه: ٧٩.

١٤- المصدر نفسه:٦١.

١٥- المصدر نفسه: ٧٣.

١٦- تراث الإسلام:٢٦٧.

١٧- المصدر نفسه:٦٠.

١٨- المصدر نفسه:٦١.

١٩- هكذا وصفته مجلة العربي الكويتية في عدد خاص إثر وفاته عام (١٩٩٩م).

٢٠- المتنبي مقدمة في الطريق إلى ثقافتنا:٦٦-٦٩.

٢١- تراث الإسلام:٦٨-٦٩.

٢٢- تراث الإسلام:٦٨-٦٩.

٢٣- المتنبي رسالة في الطريق إلى ثقافتنا:٣٩-٤٠.

٢٤- تراث الإسلام:٥٩.

٢٥- المصدر نفسه:٣٣.

٢٦- المصدر نفسه:٥٣.

٢٧- المصدر نفسه:٢٣٧.

٢٨- المصدر نفسه:٥٧.

٢٩- المصدر نفسه:٦٦.

٣٠- المصدر نفسه:٩٩.

٣١- المصدر نفسه: ٢٤-٢٥.

٣٢- فرانسيس بال - عميد المعهد الفرنسي للصحافة - أستاذ في جامعة باريس - في دراسته، كتبها للجمعية الفرنسية للقانون الدولي - نشرت في مجلتها عام ١٩٧٨م.

٣٣- عن العروبة والإسلام:٢٣٦-٢٣٧.

٣٤- المصدر نفسه:٤٢٨.

٣٥- في اللغة العربية يختلف مفهوم لفظ القومية عن مفهوم الغربي.

٣٦- عن العروبة والإسلام:٤٣٩.

٣٧- إشكالية الديمقراطية والبديل الإسلامي في الوطن العربي:٩.

٣٨- المصدر نفسه:٣٣.

٣٩- الأعلام:١/٩٧.

٤٠- هذه النصيحة كانت السبب في كتابة هذا البحث.

٤١- أجمعت جميع المصادر أن مكة كانت تمارس التجارة، بل كانت ملتقى للتجارة بين الشمال والجنوب، وثبّت القرآن ذلك في سورة قريش ﴿لإيلف قريش ۝ إلفهم رحلة الشتاء والصيف﴾. بل تمكن هاشم بن عبد مناف من الحصول على حق التجارة داخل أراضي الروم والفرس بالاتفاق مع حكامها . والرسول ﷺ سافر مرتين للتجارة، مرّة مع عمه أبي طالب، ومرّة على رأس تجارة للسيدة خديجة رضوان الله عليها، قبل أن يتزوجها. كذلك عمل في التجارة أبو بكر وعثمان بن عفان رضي الله عنهما. كما أن مكة كانت تصنع السيوف والرماح والدروع والنبال والسكاكين، وتصنع الفخار، والنجارة لصناعة الأسرّة والأرائك، إضافة إلى تربية الماشية. من يريد الزيادة ينصح بالعودة إلى كتاب السيرة النبوية تهذيب ابن هشام ج١، وكتاب المفصل في تاريخ العرب ج٤ للدكتور جواد العلي.

٤٢- يقول جوزيف شاخت، وهو مستشرق ألماني، عمل أستاذاً في جامعة كولومبيا بالولايات المتحدة الأمريكية في أول آب عام ١٩٦٩م: تفكير العرب الذي يتجلّى في اللغة العربية، هو بصورة أساسية تفكير قياسي لا تحليلي.

٤٣- يقول محمود شاكر: (ومن طريق «الأهواء» التي تسري في خفاء وتدب، إلا أنها لا تدب ولا تأتيك إلا متبرجة في تمام زينتها من «اللغة» ومن «الثقافة» مرتدية برداء براءة القصد وخلوص النيّة، متحلية بجواهر الدقّة والاستيعاب والتمحيص والمهارة والحذق، حتى يتاح لصاحبها أن يقتنص غفلتك، ويتلعب عندئذ بك وبعقلك ما شاء له التلاعب). المتنبي رسالة في الطريق إلى ثقافتنا:٢٩.

٤٤- مناهج البحث عند مفكري الإسلام:٢٢٧.

٤٥- تراث الإسلام:٦٩.

٤٦- مختار الصحاح/ العلم دون اليقين.

٤٧- راجع:٢٣.

٤٨- لمحة من حياتنا الأدبية:١٨.

٤٩- المصدر نفسه:١٢.

٥٠- المصدر نفسه:١٤.

٥١- جريدة السفير عن مقالة، تأليف وجيه كوثراني عن أنور لوقا (تلميذ طه حسين) ع ٨٤٢١ ، تاريخ٩/١٠/١٩٩٩م.

٥٢- التعريفات:٢٥٩.

٥٣- المصدر نفسه:١٥٦.

٥٤- مختار الصحاح:٦٥٦.

٥٥- آل عمران:٢٩.

٥٦- سنن الترمذي:٢٤١٧.

المصادر والمراجع

١. **أجنحة المكر الثلاثة**، لعبد الرحمن الميداني، دار القلم، دمشق، ١٩٩٠م.

٢. **إشكالية الديمقراطية والبديل الإسلامي في الوطن العربي**، لخالد الحسن.

٣. **الأعلام**، لخير الدين الزركلي، دار القلم للملايين، بيروت، ١٩٦٩م.

٤. **تأملات في مبادرتي السلام الأمريكية والبريطانية**، لشبلي الشامي، محاضرة، دمشق، ١٩٩٨م.

٥. **تراث الإسلام**، لبرناند لويس، سلسلة عالم المعرفة، الكويت،

٦. **تراث الإسلام**، لمكسيم رودنسون، سلسلة عالم المعرفة، الكويت،

٧. **رسالة جون ميجر إلى دوغلاس هوغ**، مجلة سراقيا ع٥٥٠/ تاريخ ١٤/٣/١٩٩٤م.

٨. **عبد القادر الجزائري**، لبرونو إيتيين، تر. ميشيل خوري، مكتبة دار عطية، بيروت.

٩. **عن العروبة والإسلام**، لعصمت سيف الدولة، مركز دراسات الوحدة العربية.

١٠. **القرن الحادي والعشرون**، سلام كوني أم صدام حضارات، تر. إيمان شمص، جريدة السفير، ع ٨٣٨٨، تاريخ١/٩/١٩٩٩م.

١١. **المتنبي**، مقدمة في الطريق إلى ثقافتنا، لمحمود شاكر، دار المدني- جدة، مكتبة الخانجي- القاهرة،١٩٧٨م.

١٢. **مختار الصحاح**، لمحمد بن أبي بكر الرازي.

١٣. **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، للدكتور على سامي النشار، دار المعرفة.

نشر التراث العربي الإسلامي عند المستشرقين

أ.د. حاتم صالح الضامن
مركز جمعة الماجد - قسم المخطوطات

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف خلقه النبي العربي الأمين.

وبعد، إنّ الجهد العلمي الذي بذله المستشرقون في إحياء التراث العربي الإسلامي جهدٌ لا يُنكر، فقد كانوا بحق أساتذة هذا الجيل في الطرائق العلميّة الجيّدة، التي ساروا عليها في نشر كتب التراث وتيسير الإفادة منها.

وامتازت طبعاتهم بالحرص على جمع النسخ المخطوطة، ووصفها وصفًا جيِّدًا، يُظهر القارئَ على مبلغ الثقة بها أو الشك في صحتها؛ ليكون على بصيرة من أمره، ولم نجد هذه الميزة في شيء مما طُبع بمصر قديمًا، بلغ ما بلغ من الصحة والإتقان، كالطبعات الجيدة النفيسة المتقنة في بولاق.

وأقرب مَثَل لذلك كتاب سيبويه، فقد طُبع بباريس سنة ١٢٩٩هـ (١٨٨١م)، ثم طُبع في بولاق في سنتي١٣١٦هـ،١٣١٧هـ. ففي طبعة باريس نجد بيانًا في وصف الأصول التي طُبع عنها، وما كُتب عليها من تواريخ وسماعات، ونجد تفصيلاً لاختلاف النسخ في حواشي الكتاب من أوّله إلى آخره.

ولا نجد في طبعة بولاق حرفًا واحدًا من ذلك كلِّه، ولا إشارة إلى أنّها أُخذت عن طبعة باريس، التي اعتمدت على سبع نسخ مخطوطة.

وامتازت مطبوعات المستشرقين أيضًا بوضع الفهارس المرشدة للقارئ، والتفنن في أنواعها.

وكان عمل المستشرقين مرشدًا للباحثين المحدثين، لذا كانت طبعاتهم نفائس تُقتنى.

وارتبط نشر النصوص عند المستشرقين بالجامعات والمعاهد ارتباطًا وثيقًا، فكانوا يحفلون بالنصوص؛ لأنها مادة الدراسات، فلا دراسة مع غياب النصّ، وكان الفضل الأول في ذلك يعود إليهم، فأنشؤوا بالجامعات كراسي للغات الشرقية والأدب العربي، كما في جامعات لايدن بهولندا، والسوربون بفرنسا، وكمبردج وأكسفورد بإنجلترا، وبرلين، وبون، وتوبنجن، وفرانكفورت، ومونستر، وهايدلبرج بألمانيا.

والحقيقة التي يجب أنْ تُذكر أنّ هؤلاء الأجانب

لم يكونوا مبتكري قواعد التصحيح، وإنّما سبقهم علماء الإسلام المتقدمون، فكتبوا فيها فصولاً نفيسة، عن:

١) المقابلة بين النسخ.
٢) إصلاح الخطأ
٣) علاج السقط.
٤) علاج الزيادة.
٥) علاج التشابه بين قسم من الحروف.
٦) صنع الحواشي.
٧) علامات الترقيم والرموز والاختصارات.
٨) ثَبَت المصادر.

وثمة كتب نفيسة عالجت هذه الموضوعات التي بُني عليها علم التحقيق، بدءًا بمنتصف القرن الرابع الهجري وانتهاءً بالقرن العاشر الهجري، وهي على وفق التسلسل الزمني:

١) المحدّث الفاصل بين الرّاوي والواعي: للرامَهُرْمُزي، الحسن بن الرحمن بن خلاّد، المتوفّى سنة ٣٦٠هـ.
١) تقييد العلم: للخطيب البغدادي، أحمد بن علي، المتوفّى سنة ٤٦٣هـ.
٢) الجامع لأخلاق الرّاوي وآداب السامع: له أيضًا.
٣) الكفاية في علم الرّواية: له أيضًا.
٤) الإلماع إلى معرفة أصول الرّواية وتقييد السّماع: للقاضي عياض بن موسى اليحصبي، المتوفّى سنة ٥٤٤هـ.
٥) معرفة أنواع الحديث: لابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، المتوفّى سنة ٦٤٣هـ.
٦) الاقتراح في بيان الاصطلاح: لابن دقيق العيد، المتوفّى سنة ٧٠٢هـ.
٧) تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم: لبدر الدين بن جماعة، المتوفّى سنة ٧٣٣هـ.
٨) مُنية المريد في آداب المفيد والمستفيد: لزين الدين العاملي، المتوفّى سنة ٩٦٥هـ.
٩) الدّر النضيد في أدب المفيد والمستفيد: لبدر الدين الغزي، المتوفّى سنة ٩٨٤هـ.
١٠) المعيد في أدب المفيد والمستفيد: للعَلْمَوي عبد الباسط بن موسى، المتوفّى سنة ٩٨١هـ. (وهو اختصار لكتاب الغزي السابق).

لقد اطلع المستشرقون على قسم من هذه الكتب، وأفادوا منها في وضع قواعد تحقيق النصوص، وتابعنا نحن المستشرقين، وكأنّ البضاعة بضاعتُهم، وهي في الحقيقة بضاعتُنا، ولكنّ القصورَ فينا؛ إذ لم نطلع على ما كتبه أسلافُنا رحمةُ اللهِ عليهم.

إنّ نفرًا منّا يُسيءُ الظنَّ بالمستشرقين، ولا يرى فيهم خيرًا.

وهذا حقّ؛ لأنّ المستشرقين طلائعُ المبشّرين، وأنّ جُلَّ أبحاثهم في الإسلام وما إليه إنّما تصدرُ عن هَوًى وقَصد دفينٍ، وأنّهم كسابقيهم ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ﴾ (النساء: ٤٦)، وإنما يفضلونهم بأنهم يحافظون على النصوص.

والحقيقة أنّ منهم رجالاً أحرارَ الفكر، لا يقصدون إلى التعصب، ولا يميلون مع الهوى، ولكنّهم أخذوا العلم عن غير أهله، وأخذوه من الكتب، وهم يبحثون في لغةٍ غير لغتهم، وفي علومٍ لم تمتزج بأرواحهم؛ لذا وقع قسم منهم في أوهام فيما يتصل بألفاظ اللغة العربية وتراكيبها ودلالاتها، ومصطلحات العلوم العربية وفنونها.

وأنا لا أمدح أعمال هذا المستشرق أو ذاك إلاّ إذا اتضحت مقاصدها عندي، وأضاء إخلاصها في نفسي، ولست بصدد نقد هذه الأعمال؛ لأنَّ هذا موضوع آخر ليس هنا مجاله.

وقد قصرت بحثي هذا على جهود المستشرقين

في نشر كتب اللغة والنحو والصرف؛ إذ لهم فضل السَّبق فيه.

وذكرت أسماء هذه الكتب في ثَبَت رتبته على وفق حروف الهجاء؛ ليقفَ عليها الأخوة الباحثون بيسر، وأثبت اسم المستشرق وموطنه وسنة وفاته عند ورود اسمه أوّلَ مرّة، وأشرت إلى مكان طبع الكتاب وتاريخه.

وثمة أعلام من المستشرقين لم أقف على تاريخ وفياتهم، وآخرونلا يزالون أحياء، وقرنت كلّ ذلك باسم المرجع الذي ذكر هذه المعلومات، وأهملت ذلك في الكتب المتداولة بين أيدينا.

وقفت على طبعات قديمة لكتب مشهورة، لم أقف على أسماءِ ناشريها من المستشرقين، وهي:

١) الآجُرُّومية: روما ١٥٩٢ (موسوعة المستشرقين ٣٨٢).

٢) لامية الأفعال لابن مالك: بطرسبرج ١٨٦٤. (المستشرقون ٩٢٨).

٣) شرح الرضي على كافية ابن الحاجب: قازان ١٨٨٥ (المستشرقون ٩٢٨).

٤) الفوائد الضيائية: للجامي، قازان ١٨٩٠ (المستشرقون ٩٢٨)

٥) الأُنموذج: للزمخشري، قازان ١٨٩٧ (المستشرقون ٩٢٨).

وثمة كتب تُرجمت إلى لغات أخرى، منها على سبيل المثال لا الحصر:

١) الصحاح: للجوهري، ترجم جزءًا منه شايد الهولندي (ت١٧٩٥)، بروسيا ١٧٧٤. (المستشرقون ٥٥٦).

٢) كافية ابن الحاجب: ترجمها إلى الانجليزية بيرون، كمبردج ١٨٣٢-١٨٥٢. (المستشرقون ٤٧٩).

٣) الكتاب: لسيبويه، ترجمه إلى الألمانية جوستاف يان (ت١٩١٧)، لايبزك ١٨٩٥-١٩٠٠. (بروكلمن ١٣٦/٢).

ولا بدّ من الإشارة إلى أوهام جاءت في كتب كثيرة، منها على سبيل المثال: (المستشرقون ٨٠١، والأعراب الرواة٣١٢، ٣١٥، ٣٣٢، ٣٤٠، ٣٥٥، ومصادر اللغة ٢٦١، ٢٦٤، ٢٧٨، ٢٨٦، ٣٠١)، وفيها أنّ المستشرق الألماني برونلة نشر الكتب الآتية:

١) الأزمنة: لقطرب (ت بعد ٢١٠هـ).

٢) الأضداد: لقطرب.

٣) العشرات: لابن خالويه (ت٣٧٠هـ).

٤) خلق الإنسان: للزجاج (٣١١هـ).

٥) المنضد: للهُنائي المعروف بكُراع النَّمْل (ت٣١٠هـ).

٦) التنبيهات على أغلاط الرواة: لعلي بن حمزة البصري (ت٣٧٥هـ).

وليس هذا بصحيح، وسبب هذا الوهم ما جاء في المقدمة الإنجليزية لكتاب المقصور والممدود لابن ولاد المصري (ت٣٣٢هـ)، الذي حقّقه برونلة؛ إذ أعلن عن عزمه على تحقيق عشرة كتب، منها الكتب المذكورة في أعلاه، ولم يتحقّق له ذلك.

لابد من الإشارة أخيرًا إلى أنني لم استقص الكتبَ المطبوعة كلَّها، فالاستقصاء بحر لا ساحل له، ويصعب على المرء أنْ يحيط بها و يعرف مواطن نشرها، فهو أمر عسير المنال، إضافة إلى ما صدر في بلاد الغرب، ونحن في هذا الحصار الثقافي الذي فُرض علينا، فأرجو من الأخوة العلماء أنْ يستدركوا عليّ، مشكورين، ما فاتني، ليكونَ البحثُ أقربَ إلى الكمال، والكمال لله تعالى وحده.

والحمدُ لله أوّلاً وآخرًا، إنه نعم المولى ونعم النّصير.

ثَبت الكتب المحقّقة

(أ)

- الآجُرُّومية: ابن آجروم، محمد بن محمد الصّنهاجي، ت٧٢٣هـ. نشرها:

١) كرستن الإيطالي، روما ١٦٠٨ (موسوعة المستشرقين١٢).

٢) اربنيوس الهولندي (ت١٦٢٤)، ليدن، ١٦١٣. (المستشرقون ٦٥٤، وموسوعة المستشرقين١٢).

٣) أوبيشيني الإيطالي، روما ١٦٣١ (المستشرقون ٣٥٨، وموسوعة المستشرقين ٣٧).

٤) برنييه الفرنسي (ت١٨٦٩)، باريس ١٨٦٦ (موسوعة المستشرقين ٥٧).

- الإبل: الأصمعي، عبد الملك بن قريب، (ت٢١٦هـ). نشره هفنر النمساوي (ت١٩١٤)، بيروت ١٩٠٣ (الكنز اللغوي في اللسان العربي)، (المستشرقون ٦٣٥).

- الإتباع والمزاوجة: أحمد بن فارس، (ت٣٩٥هـ). نشره برونو الألماني (ت١٩١٧)، ألمانيا ١٩٠٦، (المستشرقون ٩٩٥-٩٩٦).

- أدب الكاتب: ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، (ت٢٧٦هـ). نشره جرونيرت الألماني (ت١٩٢٩)، ليدن ١٩٠١. (المستشرقون ٧٣٧).

- الاستدراك على سيبويه: أبو بكر الزُّبيدي، محمد بن الحسن، (ت٣٧٩هـ). نشره جويدي الإيطالي (ت١٩٣٥)، روما ١٨٩٠ (المستشرقون ٣٧٦، وموسوعة المستشرقين ١٣٤).

- أسرار العربية: أبو البركات الأنباري، عبد الرحمن بن محمد، (ت ٥٧٧هـ). نشره زيبولد الألماني (ت١٩٢١)، ليدن ١٨٨٦. (بروكلمن ١٧١/٥، والمستشرقون ٧٢٨).

- الاشتقاق: ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن، (ت ٣٢١هـ). نشره فستنفلد الألماني (ت١٨٩٩)، جوتنجن ١٨٥٣-١٨٥٥. (المستشرقون ٧١٤، وموسوعة المستشرقين ٢٧٨).

- اصلاح غلط أبي عبيد في غريب الحديث: ابن قتيبة. نشره جيرار لكونت الفرنسي، بيروت ١٩٦٨.

- الأضداد: الأصمعي. نشره هفنر النمساوي، بيروت ١٩١٢م (ثلاث كتب في الأضداد).

- الأضداد: ابن الأنباري، أبو بكر محمد بن القاسم، (ت ٣٢٨هـ)، نشره هوتسما الهولندي (١٩٤٣م)، ١٨٨٠، (المستشرقون ٦٩٩، موسوعة المستشرقين ٤٢٩).

- الأضداد: الأصمعي.نشره هوتسما الهولندي (ت١٩٤٣)، ليدن ١٨٨١.

- الأضداد: أبو حاتم السِّجستاني، سهل بن محمد (ت٢٥٥هـ). نشره هفنر النمساوي، بيروت١٩١٢. (ثلاثة كتب في الأضداد).

- الأضداد: ابن السِّكيت، يعقوب بن إسحاق، ت٢٤٤هـ. نشره هفنر، بيروت١٩١٢، (ثلاثة كتب في الأضداد).

- الأضداد: الصَّغاني، الحسن بن محمد، (ت٦٥٠هـ). نشره هفنر، بيروت١٩١٢ (ثلاثة كتب في الأضداد).

- الأضداد: قطرب، محمد بن المستنير، (ت٢١٠هـ). نشره كوفلر الألماني في مجلة إسلاميكا، ألمانيا، ١٩٣١.

- إعراب ثلاثين سورة من القرآن: ابن خالويه، الحسين بن أحمد، (ت ٣٧٠هـ). نشره كرنكو الانكليزي (ت١٩٥٣)، القاهرة ١٩٤١.

- الأفعال: ابن القطاع، علي بن جعفر الصقلي، (ت٥١٥هـ). نشره كرنكو، حيدر آباد ١٣٦٠هـ-١٣٦٤هـ.

نشر التراث العربي الإسلامي عند المستشرقين

- **الأفعال:** ابن القوطية، محمد بن عمر الأندلسي، (ت٣٦٧هـ). نشره جويدي الإيطالي، ليدن ١٨٩٤ (المستشرقون ٣٧٦).

- **ألفية ابن مالك:** جمال الدين محمد بن مالك الطائي، ت ٦٧٢هـ.

نشرها:

١) سلفستر دي ساسي الفرنسي (ت١٨٣٨)، باريس ١٨٣٣. (المستشرقون ١٨٢، ومعجم المطبوعات العربية والمعربة ٩٠٣).

٢) بنتو الفرنسي، قسنطينة ١٨٨٧. (المستشرقون ٢٠٢).

٣) كوكه الفرنسي، بيروت ١٨٨٨. (معجم المطبوعات العربية والمعربة ٢٣٤).

٤) فيتو الإيطالي (ت١٩٠٤)، بيروت ١٩٨٩. (المستشرقون ٣٦٦).

- **الإنصاف في مسائل الخلاف:** أبو البركات الأنباري. نشره جوتهولد فايل الألماني (ت١٩٦٠)، ليدن ١٩١٣ (الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية ٦٠) وقد وهم العقيقي فظنه (سيمون فايل) المتوفى سنة ١٨٨٩. (المستشرقون ٧٠٧-٧٠٨).

- **إيراد اللآل من إنشاد الضّوال:** ابن خاتمة الأنصاري، (ت ٧٧٠هـ). وهو مختصر منه لمجهول. نشره كولان الفرنسي، الرباط ١٩٣١. (المستشرقون ٣٠٨).

(ب)

- **البارع في اللغة:** أبو علي القالي، إسماعيل بن القاسم، (ت٣٥٦هـ). نشره مصوّرًا فلتن الاسكتلندي (ت بعد ١٩٥٣)، ليدن ١٩٣٣.

(ت)

- **التصريف:** الزنجاني، إبراهيم بن عبد الوهاب، (ت بعد ٦٥٥هـ). نشره ريمونديس الإيطالي، روما ١٦١٠. (المستشرقون ٣٥٨).

- **التصريف الملوكي:** ابن جني، أبو الفتح عثمان، (ت ٣٩٢هـ). نشره هوبيرج الألماني، بون ١٨٨٥. (المستشرقون ٧١٩).

- **تمام فصيح ثعلب:** أحمد بن فارس. نشره مصوّرًا آربري الانكليزي (ت١٩٦٩)، لندن ١٩٥١.

- **التنبيه على غلط الجاهل والنبيه:** ابن كمال باشا، (ت ٩٤٠هـ). نشره لاندبرج السويدي (ت١٩٢٤)، ليدن ١٨٨٩. (بركلمن ٢/٢٤١).

- **تهذيب اللغة (المقدمة):** الأزهري، محمد بن أحمد، (ت٣٧٠هـ). نشره سترستين السويدي (ت١٩٥٣)، أبسالا ١٩٢٠. (المستشرقون: ٨٩٧).

- التيسير في القراءات السبع: أبو عمرو الداني، عثمان بن سعيد، (ت٤٤٤هـ). نشره برتزل الألماني (ت١٩٤١)، استانبول ١٩٣٠م.

(ج)

- **الجمل:** الزّجاجي، أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق، (ت ٣٣٧هـ). نشره فولف الألماني (ت١٩٠٤)، فينا ١٩٠٤. وهو موضوع رسالته للدكتوراه (المستشرقون: ٧١٧).

- **جمهرة اللغة:** ابن دريد. نشرها كرنكو، حيدر آباد ١٩٢٨.

(خ)

- خطأ العوام: الجواليقي، موهوب بن أحمد، (ت٥٤٠هـ). نشره ديرينبورغ الفرنسي (ت١٩٠٨)، لايبزك ١٨٧٥. (موسوعة المستشرقين: ١٦١).

- **خلق الإنسان:** الأصمعي. نشره هفنر، بيروت ١٩٠٣ (الكنز اللغوي في اللسان العربي).

- **الخيل:** الأصمعي. نشره هفنر، فينا ١٨٩٥.

- **الخيل**: أبو عبيدة، معمر بن المثنى، (ت٢١٠هـ). نشره كرنكو، حيدر آباد، ١٣٥٨هـ.

(د)

- **الدارات**: الأصمعي. نشره هفنر، بيروت، ١٩١٤ (البلغة في شذور اللغة).
- **الدرّة الألفية في علم العربية**: ابن معطي، يحيى بن عبد المعطي، (ت٦٢٨هـ). نشرها سترستين، لايبزك ١٩٠٠ (المستشرقون ٨٩٦).
- **درّة الغواص في أوهام الخواص**: الحريري، القاسم بن علي، (ت ٥١٦هـ). نشرها توربكه الألماني (ت١٨٩٠)، لايبزك ١٨٧١.

(ر)

- **رسالة الرِّيح**: ابن خالويه. نشرها كراتشكوفسكي الروسي (ت١٩٥١)، ألمانيا ١٩٢٧.
- **رسالة الملائكة**: أبو العلاء المعري، أحمد بن عبد الله، (ت ٤٤٩هـ). نشرها كراتشكوفسكي، موسكو ١٩٣٢ (المستشرقون: ٩٥١).
- **الرسائل النحوية**: أبو علي الفارسي: الحسن بن أحمد، (ت ٣٧٧هـ). نشرها ماموليا الروسي، موسكو ١٩٦٥ (كتاب الجيم لأبي عمرو الشيباني لفرنرديم ١٦٣).

(ش)

- **الشّاء**: الأصمعي. نشره هفنر، بيروت ١٨٩٦.
- **الشافية**: ابن الحاجب، عثمان بن عمر، (ت٦٤٦هـ). نشرها بوهل الدنماركي (ت١٩٣٢) في ضمن رسالته للدكتوراه، لايبزك ١٨٧٨. (المستشرقون: ٨٤٤).
- **الشجر**: ابن خالويه. نشره ناجلبرج الألماني، ألمانيا ١٩٠٩. (معجم المطبوعات العربية المعرَّبة٩١)، والكتاب لأبي زيد الأنصاري برواية ابن خالويه (ينظر: الشجر والكلأ: لأبي زيد الأنصاري، تح. د. انور أبو سويلم، ود. محمد الشوابكة).
- **شرح ألفية ابن مالك**: ابن عقيل، بهاء الدين، (ت٧٦٩هـ). نشره ديتريصي الألماني (ت١٩٠٣)، لايبزك ١٨٥١ (موسوعة المستشرقين: ١٧٨).
- **شرح بانت سعاد**: ابن هشام النحوي، عبد الله بن يوسف الأنصاري، (ت٧٦١هـ). نشره جويدي الإيطالي، لايبزك ١٨٧٤ (موسوعة المستشرقين ١٣٤).
- **شرح قصيدة كعب بن زهير**: الخطيب التبريزي، يحيى بن علي، (ت٥٠٢هـ). نشره كرنكو في مجلة جمعيّة المستشرقين الألمان، لايبزك ١٩١١.
- **شرح لامية الأفعال**: بدر الدين محمد بن محمد ابن مالك، (ت٦٨٦هـ)، وهو شرح لمنظومة والده. نشره فوليك الألماني (ت١٩٠٢)، لايبزك ١٨٦٦. (المستشرقون: ٧١٧).
- **شرح المئة عامل**: عبد القاهر الجرجاني، (ت٤٧١هـ). نشره جون بيلي الانكليزي في (مجموعة الكتب المتداولة لدرس النحو)، كلكتا ١٨٠٢-١٨٠٥ (موسوعة المستشرقين ٣٣٣).
- **شرح المفصّل**: ابن يعيش، يعيش بن علي، (ت٦٤٣هـ). نشره جوستاف يان الألماني (ت١٩١٧)، لايبزك ١٨٨٢ - ١٨٨٦. (المستشرقون ٧٢٤).
- **شرح المفضليات**: ابو محمد القاسم بن بشار الأنباري، ت٣٠٤هـ. نشره ليال الانكليزي (ت١٩٢٠)، بيروت ١٩٢٠.
- **شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم**: نشوان الحميري، (ت٥٧٣هـ). نشر سترستين، جزءين منه، ليدن ١٩٥١-١٩٥٣ (المستشرقون ٨٩٨، والمنتقى من دراسات المستشرقين: ٨٤).

(ص)

- **صفة السحاب والغيث وأخبار الرواد وما حمد من الكلأ:** ابن دريد. نشره وليم رايت الإنكليزي (ت١٨٨٩) في (جُرزة الحاطب وتحفة الطالب)، ليدن ١٨٥٢-١٨٥٩. (المستشرقون: ٤٨٥).
- **صفة السَرج واللّجام:** ابن دريد. نشره وليم رايت في جُرزة الحاطب وتحفة الطالب)، ليدن ١٨٥٢-١٨٥٩ (المستشرقون:٤٨٥).

(ع)

- **العوامل المئة:** عبد القاهر الجرجاني.
- نشرها:

١) اربنيوس مع كتاب (الآجرومية)، ليدن ١٦١٧. (المستشرقون: ٦٥٤).

٢) جون بيلي في (مجموعة الكتب المتداولة لدرس النحو)، كلكتا ١٨٠٢.

٣) لوكت الإنكليزي، كلكتا ١٨١٤. (موسوعة المستشرقين: ٣٣٣).

(غ)

- **غريب الحديث:** أبو عبيد القاسم بن سلام، (ت٢٢٤هـ). نشره دي غويه الهولندي (ت١٩٠٩) عن مخطوط يعود إلى سنة ٣٥٢هـ. (المستشرقون: ٦٦٤، ٦٦٦).

أقول: لم يشر إلى ذلك أحد من ناشري غريب الحديث، و دارسي أبي عبيد.

- **غلط الضعفاء من الفقهاء:** ابن برِّيّ، عبد الله،(ت ٥٨٢هـ). نشره توري الأمريكي، ألمانيا ١٩٠٦ (المستشرقون:١٠٠٤).

(ف)

- **الفاخر:** المفضل بن سلمة،(ت بعد سنة ٢٩٠هـ). نشره ستوري الإنكليزي، ليدن ١٩١٥.
- **الفَرق:** الأصمعي. نشره موللر النمساوي (ت١٩١٢)، فينا ١٨٧٦.
- **الفصيح:** ثعلب، أبو العباس أحمد بن يحيى، (ت٢٩١هـ). نشره بارث الألماني (ت١٩١٤)، لايبزك ١٨٧٦.

(ق)

- **القاموس المحيط:** الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، (ت٨١٧هـ).نشره لمسدن الانكليزي (ت١٨٣٥)، كلكتا ١٨١٧. (المستشرقون: ٤٧٧).
- **القلب والإبدال:** ابن السِّكّيت. نشره هفنر في (الكنز اللغوي في اللسان العربي)، بيروت ١٩٠٣.

(ك)

- **الكافية:** ابن الحاجب.نشرها:

١) **ريمونديس**، روما ١٥٩٢، (المستشرقون ٣٥٨، وموسوعة المستشرقين ٣٨٢).

٢) **جون بيلي في (مجموعة الكتب المتداولة لدرس النحو)**، كلكتا ١٨٠٢-١٨٠٥. (موسوعة المستشرقين ٣٣٣).

- **مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع:** ابن خالويه.
- نشره، برجستراسر، مصر١٩٣٤م.
- **المذكر والمؤنث:** ابن جني. نشره ريشير الألماني (ولد سنة ١٨٨٣)، السويد ١٩١٤. (المستشرقون ٧٩١)
- **المصباح:** المُطَرِّزي، ناصر الدين بن عبد السيد، (ت٦١٠هـ). نشره جون بيلي في (مجموعة الكتب المتداولة لدرس النحو)، كلكتا ١٨٠٢-١٨٠٥ (موسوعة المستشرقين:٣٣٣).
- **المطر:** أبو زيد الأنصاري. نشره: جوتهيل الأمريكي (ت ١٩٣٦)، نيويورك ١٨٩٤.
- **المعجم في بقية الأشياء:** أبو هلال العسكري،

الحسن بن عبد الله، (ت بعد ٣٩٥هـ). نشره ريشير، برلين ١٩١٥ (المستشرقون ٧٩١).

- **المعرّب من الكلام الأعجمي:** الجواليقي. نشره زاخاو الألماني (ت١٩٣٠)، لايبزك ١٨٦٧ (المستشرقون ٧٤١).

- **المفصل:** الزمخشري، محمود بن عمر، (ت٥٣٨هـ). نشره بروخ الألماني (ت١٨٨٦)، ألمانيا ١٨٥٩-١٨٧٩. (بروكلمن:٥/٢٢٤).

- **المقتضب:** ابن جني. نشره هوبيرج الألماني، لايبزك ١٩٠٣. (المستشرقون ٧١٩). ونشره بروبستير الألماني، (ولد ١٨٧٩)، لايبزك ١٩٠٤. (المستشرقون ٧٧٧). المقصور والممدود: ابن ولاد، أحمد بن محمد (ت٣٣٢هـ). نشره برونله الألماني، ليدن١٩٠٠. (المستشرقون٨٠١).

- **الملاحن:** ابن دريد. نشره وليم رايت، ليدن ١٨٥٩. (المستشرقون ٤٨٥). ونشره توربكه، هايدلبرج ١٨٨٢. (المستشرقون ٧٠٩).

- **الكامل:** المبرّد، أبو العباس محمد بن يزيد، (ت٢٨٥هـ). نشره وليم رايت، لايبزك ١٨٦٤-١٨٧٤. (المستشرقون ٤٨٥، وموسوعة المستشرقين ١٥٤).

- **الكتاب:** سيبويه، عمرو بن عثمان، (ت ١٨٠هـ). نشره ديرينبورغ، باريس ١٨٨١-١٨٨٩ .

- **اللامات:** أحمد بن فارس نشره برجستراسر الألماني (ت١٩٣٣)، ألمانيا ١٩٢٥.

- **لحن العامّة:** الكسائي، علي بن حمزة، (ت١٨٩هـ). نشره بروكلمن الألماني (١٩٥٦)، برلين ١٨٩٨. (المنتقى من دراسات المستشرقين٢٧)

- **ليس في كلام العرب:** ابن خالويه.

نشره ديرينبورغ، باريس، ١٨٩٢ (بروكلمن: ٢/٢٤١).

(م)

- **المأثور من اللغة (ما اتفق لفظه واختلف معناه):** أبو العميثل، عبد الله بن خليد، (ت٢٤٠هـ).

نشره كرنكو، لندن ١٩٢٥.

- **ما خالف فيه الإنسان البهيمة:** قطرب.

نشره جاير النمساوي (ت١٩٢٩)، فينا ١٨٨٨

أقول: وهو قطعة من كتاب الفَرْق لقطرب.

- **مثلثات قطرب:** قطرب. نشره ولمار الألماني (ت١٨٦٨)، ألمانيا ١٨٥٧. (المستشرقون: ٧٠٠).

- **المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها:** ابن جني.

نشره برتزل في (منشورات المجمع العلمي البافاري)، ميونيخ ١٩٣٣. وطُبع بحروف لاتينية. (المستشرقون٧٥٩).

- **ملحة الإعراب:** الحريري.

نشرها بنتو الفرنسي، باريس ١٨٨٥-١٨٨٩. (المستشرقون ٢٠٢).

(ن)

- **النبات:** أبو حنيفة الدينوري، أحمد بن داود، (ت٢٨٢هـ). نشر برنهارد لفين الألماني قطعة من الجزء الخامس، ليدن ١٩٥٣.

ونشر الجزء الثالث والنصف الأول من الجزء الخامس، بيروت ١٩٧٤.

- **النبات والشجر:** الأصمعي. نشره هفنر في مجلة المشرق، بيروت ١٨٩٨، وفي (البلغة في شذور اللغة)، بيروت ١٩١٤.

- **النخل:** أبو حاتم السِّجستاني. نشره لاجومينا الإيطالي (ت١٩٣١)، بالرمو ١٨٧٣. (المستشرقون ٣٧٤).

- **النخل والكرم:** الأصمعي. نشره هفنر في (البلغة في شذور اللغة)، بيروت ١٩١٤. أقول: وهو قطعة من كتاب الغريب المصنف، لأبي عبيد القاسم ابن سلاّم. (الغريب المصنف ٢/٤٧٩ - ٤٩٢). وذهب د. فؤاد سزكين إلى أنّه قطعة من كتاب الجراثيم. (تاريخ التراث العربي ٤٩٨/٨) وهو وهم منه.
- **النصيح في نظم الفصيح:** ابن جابر الأندلسي، محمد بن أحمد، (ت ٧٨٠هـ). نشره غليوم بوخه الألماني، بيروت، ١٣٢١هـ. (المستشرقون ٧٢٧).
- **نظام الغريب:** الرَّبعي، عيسى بن إبراهيم، (ت٤٨٠هـ). نشره برونله، مصر، ١٩١٢.
- **النعم والبهائم والوحش والسباع والطير والهوام وحشرات الأرض:** أبو عبيد. نشره بويجس الفرنسي، لايبزك ١٩٠٨. (بروكلمن ١٥٨/٢). أقول: وهو مختصر من الغريب المصنف مع إضافات قليلة.
- **نعوت النساء:** الأصمعي. نشره فرنرديم الألماني في (منوعات جامعة سان جوزيف ببيروت)، بيروت١٩٧٤. (تاريخ التراث العربي١٢٢/٨).
- **نيل الأرب في مثلثات العرب:** حسن قويدر، (ت١٢٦٢هـ). نشره فيتو الإيطالي، بيروت ١٨٩٨. (المستشرقون ٣٦٦).
- **هداية النحو:** الغزنوي، عبد الجليل بن فيروز. نشرها جون بيلي في (مجموعة الكتب المتداولة لدرس النحو)، كلكتا ١٨٠٢-١٨٠٥ (موسوعة المستشرقين٣٣٣).

(و)

- **الوحوش:** الأصمعي. نشره جاير، فينا ١٨٨٨.

المصادر والمراجع

- **الأعراب الرواة:** د. عبد الحميد الشّلقاني، مصر (د.ت)
- **البلغة في شذور اللغة:** تح. هفنر وشيخو، بيروت، ١٩١٤.
- **تاريخ الأدب العربي:** بروكلمن، ت١٩٥٦م، تعريب د. عبد الحليم النجار، ود. رمضان عبد التواب ود. يعقوب بكر، القاهرة، ١٩٦١-١٩٧٧.
- **تاريخ التراث العربي (المجلد الثامن: علم اللغة):** د. فؤاد سزكين، تعريب د. عرفة مصطفى، الرياض، ١٤٠٨هـ.
- **الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية:** رودي بارت، تعريب د. مصطفى ماهر، القاهرة، (د.ت).
- **الشجر والكلأ:** أبو زيد الأنصاري، سعيد بن أوس، ت ٢١٥هـ، تح. د. أنور أبو سويلم و د. محمد الشوابكة، جامعة مؤتة.
- **الغريب المصنف:** أبو عبيد، القاسم بن سلام، ت٢٢٤هـ، تح. محمد المختار العبيدي، تونس ١٩٨٩-١٩٩٠.
- **كتاب الجيم لأبي عمرو الشيباني:** د. فرنر ديم، تعريب د. حسن الشمّاع، الرياض، ١٩٨٠م.
- **الكنز اللغوي في اللسان العربي (كتب للأصمعي وابن السكيت):** تح. هفنر، بيروت ١٩٠٣.
- **المستشرقون:** نجيب العقيقي، دار المعارف بمصر، ١٩٦٤-١٩٦٥.
- **المستشرقون الألمان:** د. صلاح الدين المنجد، بيروت ١٩٧٨م.
- **مصادر اللغة:** د. عبد الحميد الشلقاني، الرياض، ١٩٨٠.
- **مع المخطوطات العربية:** كراتشكوفسكي، ت ١٩٥١م، دار التقدم، موسكو، ١٩٦٣.
- **معجم المطبوعات العربية والمعرّبة:** يوسف اليان سركيس، ت١٩٣٢م، مصر، ١٩٢٨.
- **المقصور والممدود:** ابن ولاد، أحمد بن محمد، ت ٣٣٢هـ، تح. برونلة، ليدن، ١٩٠٠.
- **المنتقى من دراسات المستشرقين:** د. صلاح الدين المنجد، القاهرة، ١٩٥٥.
- **موسوعة المستشرقين:** د. عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٤م.

أول ذكر لليهود في نصوص الملك الآشوري شليمنصر الثالث ٨٥٠ - ٨٢٤ ق.م

د. ابتهال عادل إبراهيم
الموصل - العراق

لقد واجهت السلالة الآشورية الجديدة، التي أسسها آشور- رابي الثاني في بداية القرن العاشر قبل الميلاد، تحسنًا بطيئًا في الأوضاع، وخلفه آشور - دان الثاني (٩٣٣-٩١٢ق.م)، وهو ابن تيجلاتبليزر الثاني (٩٦٦-٩٣٥ق.م)، الذي لا يُعرف عنه شيء(١)، وعلى عهد ابنه أدد - نيراري الثاني (٩١١-٨٩١ق.م) دخلت البلاد ثانية في مرحلة ازدهار اقتصادي وتوسع عسكري، فبعد أن ضمن الحدود الشرقية والجنوبية كان أدد - نيراري الثاني قادرًا على التوجّه إلى الأقاليم الواقعة غرب دجلة، حيث كان معظم المنطقة لا يزال في أيدي القبائل الآرامية وأحلافها(٢)، وتركز جهود خليفة توكلتي - تنورتا (٨٩٠-٨٨٤ق.م) على إبعاد خطر القبائل الآرامية المنتشرة على طول نهري دجلة والخابور وإحكام السيطرة عليها، واضطره ذلك إلى تقديم الجزية، دلالة على قبول التبعيّة الآشوريّة(٣).

أمّا في عهد أشور ناصر بال (٨٨٣-٨٥٩ ق.م)، فقد اختط سياسة جديدة إزاء الأقاليم المجاورة، فعمد إلى ضمّها إلى دولته مباشرة؛ لأجل ضمان الاستقرار وإشاعة الأمن وتوسيع المصالح التجارية الآشورية، فسجلات آشور ناصر بال الثاني الغزيرة تعكس مدى نشاطاته بوصفه مؤسسًا حقيقيًّا للمملكة الآشورية(٤)، وبعد أن أتمّ إكمال الحزام الأمني، الذي يحيط بالمملكة الآشورية، بدأ آشور ناصر بال المرحلة الثانية من سياسته، ولم يكن أيّ من الحكام الآشوريين قد سيطر على الطرق التجارية إلى البحر المتوسط منذ عهد تيجلاتبليزر الأول (١١١٥-١٠٧٧ق.م)، فاندفع آشور ناصر بال الثاني إلى أعالي الفرات من تقاطع الخابور، وبلغت حملته بيت - أديني الآرامية عند منحنى الفرات(٥). واحتاجت تهدئة المنطقة إلى القيام بعدة حملات، وتأسيس مدينتين هما «ميناء آشور ناصر بال»، «مكان عبور آشور»، اللتان سيطرتا على معابر الفرات، وأصبحت بيت - أديني رسميًّا

مقاطعة آشورية في بداية حكم خليفته، وبعد ضمان أمن المؤخرة كان آشور ناصر بال الثاني مستعدًّا للاندفاع نحو البحر المتوسط، وعبر نهر الفرات، وقد ضمن له سحقه السابق لجميع المعارضة خضوع كل ملوك شمال سوريا، الذين جاؤوا لتقديم الطّاعة، وهو في طريقه عبر أورنتوس إلى جبل لبنان وساحل البحر المتوسط، حيث كان يتسلّم الجزية، حتى وصل إلى مدينة صور جنوبًا[٦].

يتبين لنا مما تقدّم أنّ الحملات التي قام بها الملوك الآشوريون كان الدافع الأساسي منها تأمين حدود المملكة من الأخطار المحيطة بها، وبخاصّة من الآراميين في الجبهة الغربية، فتحول الآشوريون من موقف الدفاع إلى موقف الهجوم على مراكز هذه الممالك، وإحكام السيطرة عليها، وفرض الجزية دلالة على قبول التبعيّة الآشورية. لكن لم نر خلال تلك المرحلة أي ذكر لليهود؛ فليست لدينا نصوص مكتوبة تذكر اليهود قبل عهد شيلمنصر الثالث. ولكن مما لا شك فيه أنّ حملات هؤلاء الملوك الآشوريين السابقين قد أدّت إلى اقتراب الاحتكاك من اليهود، وهذا ما سوف نلاحظه في عهد شيلمنصر الثالث، الذي تابع سياسة والده بصورة عامّة، ووسع فيها، وإن كانت هناك بعض التطورات الجديدة المهمّة والمتمثلة بالاحتكاك باليهود، فهو أول ملك آشوري يحتك بهم، ويصطدم معهم، وكان له معهم صولات وجولات عديدة كما سنرى.

ذكر اليهود في نصوص الملك شيلمنصر الثالث (٨٥٩-٨٢٤ق.م):

يعدّ الملك الآشوري شيلمنصر الثالث واحدًا من مؤسسي المملكة الآشورية الأولى، وهو ابن لآشور ناصر بال الثاني وخليفته، وأول ملك آشوري يحتك باليهود، وبالتحديد دويلة السامرة[٧]. ومصادر معلوماتنا عن اليهود تعتمد على الإشارات التي ورد فيها ذكر اليهود في حوليّات هذا الملك، وبالتحديد في سنة حكمه السادسة. ولم يكتف بهذا، وإنّما أرخ واقعة قرقر أو قرقار[٨] على المسلة السوداء وعلى مسلة الكرخ، كما أنّ الدلائل تشير إلى أنّ المعركة مدوّنة على عدّة منحوتات، وعلى تماثيل، من بينها وأهمّها كتابة منقوشة على تمثال للملك، عثر عليه في موقع النمرود، وتمثال آخر من أطلال آشور[٩]. كما أنّ المعركة واسم الموقعة مدونان على قاعدة العرش التي عثرت عليها بعثة التنقيب البريطانية في قلعة شيلمنصر في نمرود، والقاعدة معروضة في المتحف العراقي. كما دونت أحداث السنة السادسة والحادية عشرة والرابعة عشرة على تماثيل في بلوات[١٠]. وبعض هذه النصوص مكرر في أكثر من مصور. وكتابات شيلمنصر الثالث تعدّ مصدرًا تاريخيًّا لتاريخ بلاد الشام بشكل عام وتاريخ اليهود بشكل خاص[١١].

تركزت نشاطات الملك العسكرية على الجبهتين الغربية والشمالية الغربية، وهما أكثر الجبهات تهديدًا لمصالح المملكة الآشورية الاقتصادية[١٢]، وأخطرها على أمنها واستقرارها، فشعرت ممالك شمال بلاد الشام بالخطر الآشوري[١٣]، فسارعت إلى تشكيل حلف مضاد، ضمّ كلاًّ من ممالك كركميش وبيت أديني وحايتنا، وإزاء هذا الموقف أصبحت الطرق التجارية الآشورية ممهدة، مما دفع شيلمنصر الثالث إلى توجيه حملة عسكرية، استطاع بها أن يقضي على هذا الحلف. كان ذلك في سنة حكمه الرابعة، فهاجم بيت أديني وجعلها تدين بالتبعية، ووضعت تحت السيطرة المباشرة[١٤]. كانت هذه الانتصارات تهديدًا لبقية الممالك السورية بما فيها المدن الساحليّة والجنوبيّة، ونتيجة حتمية لهذا الوضع الجديد أصبحت الممالك الآرامية في وسط سوريا وجنوبها في المواجهة مما دفع ملوكها إلى تشكيل حلف لصد الخطر الآشوري، وتزعمت الحلف مملكة دمشق، في عهد ملكها أدد – أودري «بنهدد في العهد القديم»[١٥]، وضم الحلف معظم الممالك القائمة

آنذاك، منها ممالك حماة وأرفاد وكيليكيا وعمون وآخاب (Aha-ab-bu matSirila - a) حاكم السامرة[16] وغيرهم، إضافة إلى إحدى القبائل العربية، التي تزعمها جنديب العربي[17]، وقد تحقق المتوقع؛ ففي عام ٨٥٣ حيث عبر نهر الفرات في ذروة فيضانه، وتلقى الجزية من كركميش (جرابلس الحاليّة)، ثم تقدم نحو حلب، واستولى عليها، وأخذ منها الجزية، ومن حلب اتجه نحو حماه، ومنها واصل تقدّمه إلى موقع قرقر عند ثنية نهر العاصي؛ حيث احتشد أطراف الحلف الأكبر هناك،ووقعت معركة حامية الوطيس بينه وبين القوات المتحالفة، واعترضته قوات الحلف المكونة من اثني عشر حليفًا، وكان بين الحلفاء آخاب حاكم السامرة الذي مدّ جيوش الحلفاء بعشرة آلاف مقاتل، وألفي مركبة حربية، أي حوالي نصف مركبات جيش الحلفاء[18]، والدليل الوحيد المباشر الذي لدينا عن المواجهة العسكرية سجلُّ شيلمنصر الثالث نفسه، ويدعي أنّه دحر الحلف، وقضى نهائيًا على المشتركين فيه، ومن ضمنه آخاب، وأوقع نتيجة لذلك عشرات الآلاف من القتلى والجرحى. ومما يؤكد احتمال كون انتصاره غير حاسم عدم تعقب شيلمنصر الثالث الجيوش المنسحبة بعد المعركة، وإحجامه عن الوصول إلى المنطقة مدة ثلاث سنوات متتالية[19]؛ فالانتصار العسكري الذي ادعى الملك تحقيقه في هذه المعركة كان دعاية وحربًا نفسية لخلق نوع من الدعاية حول قوة الجيش الآشوري، وأنّ هذه الدعاية كانت موجهة إلى ممالك شرق الأردن وجنوب سوريا وفلسطين[20]. فالموقعة كانت متأجحة بين الطرفين، وفوق ذلك لم يتمكن الملك شيلمنصر الثالث من تحقيق أهدافه في فتح حماة أو دمشق أو السامرة، فالتّجمع المناهض للآشوريين لو كان فعلاً قد هزم، لما كان هناك ضرورة للجيش الآشوري ليعود إلى بلاده استعدادًا للجولة الثانية[21].

جاء في النص المسماري الخاص بأحداث هذه المعركة ما يأتي:

«في عام ديان آشور في شهر أياور في اليوم الرابع عشر... غادرت نينوى، وعبرت الفرات، اقتربت من مدينة جيامو على نهر(؟) الباليخ... وقد تملكهم الذعر من قوتي ومن أسلحتي القويّة، قتلت سيدهم بأسلحتهم ذاتها، ثم دخلت مدينتي كتلالا وتل شامراخي، وجئت بتماثيل آلهتي في قصورهم . وأقمت احتفالاً في قصورهم، ثم حملت متعلقاتهم غنائم إلى مدينتي آشور. وانتقلت من كتلالا فجئت إلى كارشيلمنصر، وعبرت الفرات مرّة أخرى في فيضانه على معابر من جلد المعز، وأخذت الجزية من ملوك أينا آشور وتيراسبات، التي يسميها أهل حاتي بيترو، من ملوك عبر الفرات أخذت الجزية، وهم سنكار من كركمش، وكُند أشبي من كمّوخ، وآرام من أكوشي، ولالي من مليداني، وخياني من كباري، وكلبارودا من حايتنا، وكليباردو من كُركم، فضة وذهبًا ورصاصًا ونحاسًا، ثم ارتحلت من ضفاف الفرات إلى حلب، وخشي أهلها الحرب، وأمسكوا بقدمي، وأخذت جزية فضة وذهبًا، وقدمت القرابين أمام أدد إله حلب، ثم انتقلت من هناك إلى مدينة أرخوليني في حماة، واستوليت على مدن من أدينو وبرجانو وأرجانا عاصمتها، وأخذت منها الغنائم ومتعلقاته الشخصية، وأشعلت النار في قصره، ثم انتقلت إلى قرقر مدينته الملكية، هدمتها وأحلتها إلى خرائب، وأشعلت النيران، فيها١٢٠٠ عربة، ١٢٠٠ فارس، ٢٠٠٠٠ جندي من جنود أدد – أودري، ٧٠٠ فارس، و١٠٠٠ جندي من أرخوليني ملك حماة، ٢٠٠٠ عربة، و١٠٠٠٠ من جنود آخاب من سيرالاي (Aha-ab-bu matSiri-la-a)، و٥٠٠ جندي من قوي، و١٠٠٠ جندي من مصر، ١٠ عربات، و١٠٠٠من جنود أرقانتا، و٢٠٠ جندي من ملك أرفادا متينو بعلو، و٢٠٠ من جنود الأوشناتو، و٣٠ عربة

و(٠٠(؟)) من جنود آدونا بعلو من سيانو، و١٠٠٠٠ جمل من جنديب من بلاد العرب، و...(؟) من بعشابن رحوبي، ومن عمون ... هؤلاء الملوك الاثنا عشر[٣٢] أخذهم لمعاونته وللقتال، ووقفوا أمامي بالقوة التي منحني إياها الاله آشور، وبالسلاح القوي الذي أمدني به الإله نرجال، حاربت جيوشهم، وأوقعت بهم الهزيمة بين مدن«قرقر» و«جيلزو»، وذبحت ١٤٠٠٠ من جنودهم بالسيف، واجتحتهم كسيول «أدد»، حيث يبعث بها، ونثرت جثثهم في كل مكان، وملأت السهل كله بجنودهم الفارين، وقد جعلت دماءهم تسيل خلال المعركة في «خوريالو»، في تلك الناحية، وكان السهل أصغر من أن يجعل كل أرواحهم تنزل إلى العالم السفلي، وأما ساحة الوغى فقد ضاقت عن أن يدفنوا بها، وعبرت نهر الارونيتس فوق جثثهم قبل أن يكون هناك معبر، وغنمت في المعركة عرباتهم وفرسانهم وخيولهم ودروعهم»[٣٣].

بعد خمس سنوات من معركة قرقر يتوجه شيلمنصر الثالث مجددًا إلى مناطق غرب الفرات عام ٨٤٩ق.م، فيسكت التمرد القائم هناك، حيث يكون بانتظاره أدد - أودري ملك دمشق على رأس المتحالفين السابقين[٣٤]، لم يورد الملك أسماء الحكام الاثني عشر المتحالفين السابقين، مثل ما فعل في معركة قرقر، فعلى الأغلب هي الأسماء ذاتها[٣٥]. ويرد خبر هذه الحملة في أحد تلك النصوص المختصرة، التي تلخص أخبار الحملات الآشورية التالية، حيث يقول نص حملة ٨٤٩ ق.م بعد وصف سريع لمسار الحملة ما يأتي:

«عندها أدد - أودري ملك أمير يشو، وأرخوليني ملك حماة، والملوك الاثنا عشر وضعوا ثقتهم بقواتهم المشتركة، وشنوا الحرب ضدي، فقاتلتهم وانتصرت عليهم، وغنمت عرباتهم، وخيول فرسانهم، وأسلحتهم الحربية، فهربوا من وجهي طالبين سلامة أرواحهم»[٣٦].

وفي هذا النص لا يتابع شيلمنصر تقدمه نحو أيّ عاصمة من عواصم التحالف، الأمر الذي يدل على عدم تحقيقه نصرًا نهائيًا. ونستدل من النصوص المختصرة لبقية المعارك اللاحقة بين الطرفين في الأعوام ٨٤٨، و٨٤٦، ٨٤٥ ق.م على عدم مقدرة الآشوريين على تحقيق أيّ تقدّم يذكر في مناطق غرب الفرات خلال حياة أدد - أودري، الذي توفي بعد الحملة الآشورية الأخيرة. وعلى الرغم من أن دويلة السامرة لم تذكر في النصوص الآشورية عضوًا في الحلف، إلا أنّ مسار الأحداث يشير إلى أنّها بقيت مع صفوف التحالف المعادي للآشوريين.

بعد أربع سنوات، عندما وجّه شيلمنصر الثالث القوة الآشورية الرئيسة ضد الغرب، كان الوضع قد تغير، ففي ذلك الوقت كان قد توفي اثنان من الشخصيات البارزة في التحالف هما آخاب وأدد - أودري ملك دمشق، وكان الأخير قد اغتيل، استنادًا إلى ما ورد في العهد القديم، من قبل خادمه خزائيل، الذي اغتصب العرش بعد ذلك[٣٧]، فالتحالف المعادي للآشوريين، الذي حارب شيلمنصر الثالث بشكل ناجح، أربع مرات بين ٨٥٣-٨٤٥ق.م قد انحلّ، ومن غير الممكن معرفة ما إذا كان هذا يعود إلى تغيير السلالة الحاكمة في دمشق، ولكن يمكن أن يكون أحد الأسباب؛ فعندما عاد شيلمنصر الثالث مرة أخرى عام ٨٤٢ق.م كانت دمشق فقط بين الحلفاء السابقين مستعدة للدخول في حرب معه. أمّا حماة، التي كانت بعد دمشق من حيث الأهميّة، فقد عقدت سلمًا مع الآشوريين، وهكذا وقفت دمشق وحدها أمام شيلمنصر الثالث، واستطاع شيلمنصر الثالث أن يحقق انتصارًا، وأوقع خسائر كبيرة، وتمكن الجيش الآشوري من دخول السهول المجاورة لدمشق، ثم عاد بعد ذلك وعسكر عند مصب نهر الكلب، فشخص إليه ملوك صور وصيدا ويهو بن

عمري، حاكم السامرة، استنادًا إلى ما جاء في النص المسماري[٢٨]:

«في السنة الثامنة عشرة لملكي عبرت الفرات للمرة السادسة عشرة، حزائيل ملك دمشق اعتمد على العديد من قوات جيشه، وألّف جنوده جمعًا غفيرًا، وتحصن في سانيرو، وجعله قلعة له، حاربته وغلبته، ١٦٠٠ من مقاتليه قتلوا بالسلاح، وغنمت منه ١٢١ عربة، ٤٧٠ فارس مع ذخائرهم، واستوليت على معسكره، لينقذ حياته ولى هاربًا، طاردته، وفي دمشق حاصرته، حدائقه قطعت، بلغت في سيري جبال حوران، مدنا له لا عدد لها تقدمت إليها وأحرقتها ودمرتها، وأخذت منها أسرى لا عدد لهم، بلغت جبل بلعراس، ووضعت تمثالاً ملكيًّا لي، وفي تلك الأثناء وصلت إليّ الجزية من صور وصيدا ومن يهو بن عمري -Hu la -a-u- أو u-ri-i-mar la-a –».

يتبين لنا من هذا النص أنّ الحملة الآشورية لم تحقق كلَّ أهدافها، ولكنه مع ذلك تمكن من أخذ الجزية من صور وصيدا، ومن حاكم دمشق ومن يهو بن عمري، ولم يذكر في النص اسمي ملكي صور وصيدا في حين ذكر اسم يهو الذي جاء بنفسه إلى شيلمنصر الثالث معلنًا ولاءه المطلق، وتقديم فروض الطاعة، وهذا ما يجسده نحت بارز عثر عليه في النمرود، جزء من المسلة المعروفة بالمسلة السوداء دوّنت عليها أخبار حملاته العسكرية منذ توليه العرش حتى السنة الحادية والثلاثين من حكمه، يصل ارتفاعها إلى حوالي ستة أقدام وست إنشات، تنتهي بعدّة دكّات تشبه الزقورة الصغيرة، وقد نحت المسلة على وجوهها الأربعة بعشرين (افريزا)؛ أي خمسة حقول على الوجه الواحد بالنحت البارز، فالنحت الذي يتضمنه النصف الأعلى يؤلف مجموعة واحدة، والنصف الثاني في كل جهة من جهاتها الأربع يؤلف المجموعة الثانية، وهكذا تتضمن الكتابات التي تتخللها أنباء الحملات التي قام بها الملك في أرجاء مملكته الواسعة، بما في ذلك أعماله العمرانية[٢٩].

تتميز هذه المسلة بأهمية خاصّة بالنسبة لموضوعنا؛ لأنّ الصف الثاني يظهر شخصًا يدعى يهو بن عمري، وهو يقدّم الجزية وفروض الطاعة والولاء للملك الآشوري[٣٠]. أمّا عن تسمية يهو في النص الآشوري بابن عمري، فقد فسّره المؤرخون بأحد الأمرين؛ الأول أن دويلة السامرة كانت تدعى أحيانًا بأرض عمري أو بلاد عمري نسبة إلى المؤسس، وقد وردت هذه التسمية أكثر من مرة في السجلات الآشورية. من هنا يمكن أن يكون المقصود بابن عمري هنا هو رجل بلاد عمري أو ما شابه ذلك[٣١]. والثاني أنّ كاتب النص الآشوري قد الحق يهو بأسرة عمري جهلاً منه بحقيقة الأوضاع الداخلية في السامرة[٣٢]. ولكن هناك تفسيرًا أكثر إقناعًا نستطيع أن نلاحظه من خلال متابعة لأخبار يهو في سفر الملوك الثاني هو:

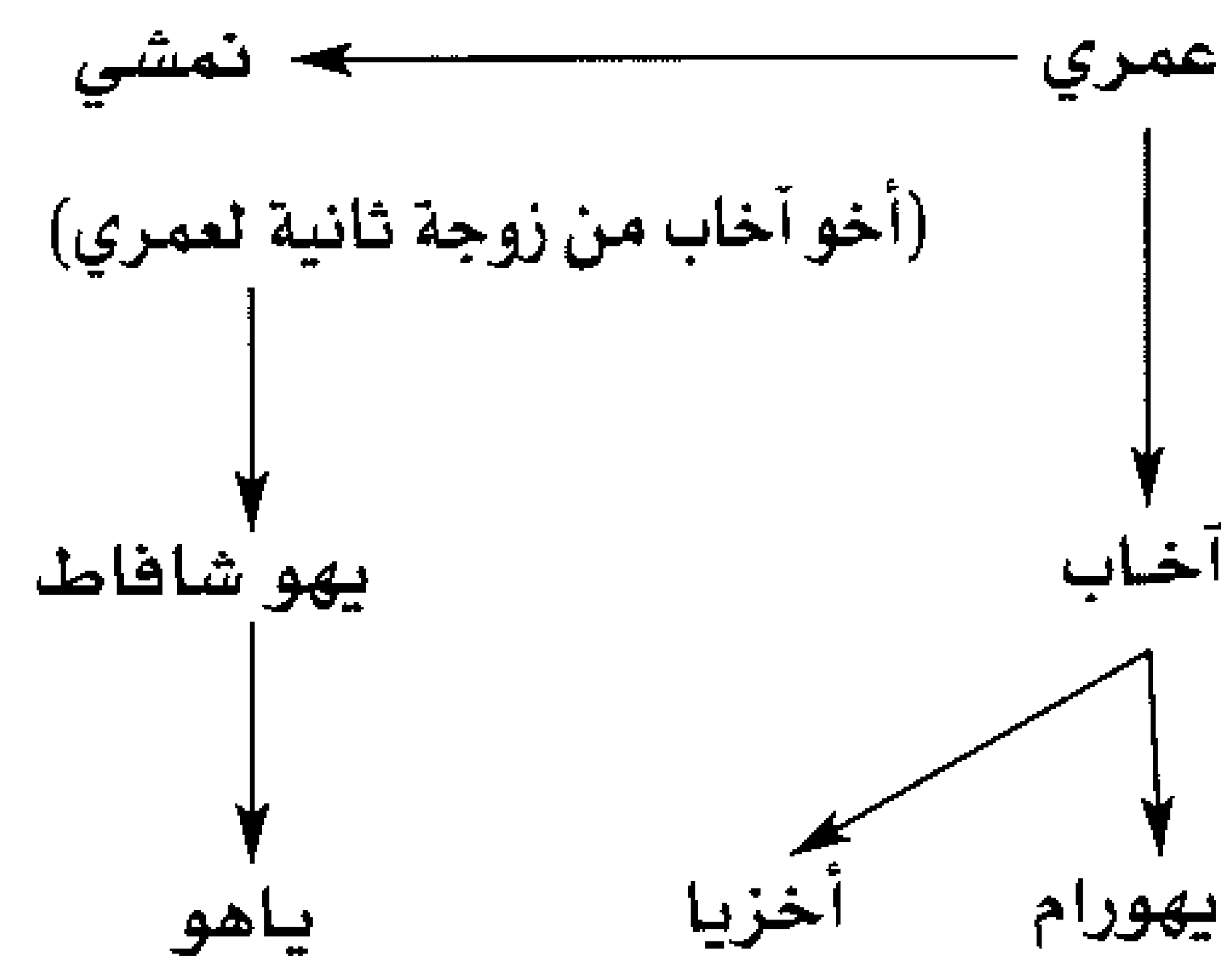
١. أن يهو هو الحاكم الوحيد من حكام السامرة الذي عني المحرر بذكر اسم أبيه واسم جده أيضًا، فقال: يهو بن شافاطبن نمشي[٣٣].

٢. لم يذكر النص التوراتي اسم أب أحد من مغتصبي العرش في دويلة السامرة قبل يهو، من أمثال زمري وعمري، اللذين دعيا باسمهما فقط، نقرأ في سفر الملوك الأول ١٦: ١٥ «في السنة السابعة والعشرين لآسا ملك يهوذا ملك زمري سبعة أيام ترصة». وفي الإصحاح نفسه الفقرة ١٥ نقرأ «فملّك كل إسرائيل عمري رئيس الجيش على إسرائيل في ذلك اليوم».

٣. يلاحظ أحد الباحثين[٣٤] أنّ يهو كان يتصرف في علاقاته مع أفراد الأسرة المالكة وكأنّه واحد منهم، ويورد عددًا من الأمثلة على ذلك.

أول ذكر لليهود في نصوص الملك الآشوري شليمنصر الثالث ٨٢٤ - ٨٥٠ ق.م

ثم يضيف الباحث إلى هذه الملاحظات رأيه في مسألة جهل الآشوريين بالأوضاع الداخلية للسامرة، ويفنّد ذلك معتمدًا على عدد من الأمثلة التي تثبت أنّ البلاط الآشوري كان يتابع بدقّة ما يجري في الممالك المعادية، ويرصد أوضاعها الداخلية. وقد لاحظنا على سبيل المثال رصده لأحوال دمشق، وتسجيله لوقعة موت أدد أودري، وقيام حزائيل باغتصاب السلطة فيها. ثم يخلص إلى القول إن كاتب النص الآشوري كان يعرف أن يهو واحد من أبناء عمري، ولكنه ليس من سلالة آخاب بن عمري، بل من أخ غير شقيق له اسمه نمش. من هنا دعا النص الآشوري يهو باسمه الحقيقي عندما لقبه بابن عمري ويرسم الباحث الآتي لشجرة نسب يهو:



وهناك ملاحظة أخرى في رواية سفر الملوك الثاني عن اغتصاب يهو للعرش وإبادته لذرية آخاب، تدعم هذا التفسير، وهي أنّ النص كان يكرر على الدوام أن يهو قد أباد أسرة آخاب من غير التطرق إلى أسرة عمري، دلالة على أنّ المغتصب قد قضى على فرع من آخاب من أسرة عمري، أو على أسرة عمري كلها[٣٥].

تظهر المسلة يهو بن عمري بحجم ضئيل راكعًا بتواضع يقبّل الأرض وواضعًا رأسه تحت قدم الملك الآشوري، ومن ورائه وفد يقدّمون الجزية للملك الآشوري، وهي محمولة على أكتاف اليهود أو أكفهم، وكان من بين هذه الهدايا هدية من الذهب والفضة والقصدير وأواني متعددة وأثاث ملكية. في حين يشاهد الملك منتصبًا تحت مظلة لوقايته من حر الشمس، يحمل بيده كأس شراب، للدلالة على انتصاره، وباليد الأخرى يمسك قوسًا ورمحًا، وهو محاط بعدد من أفراد الحاشية الملكية[٣٦].

وقد جاء في الكتابات المنقوشة على هذه المسألة:

«الجزية من يهو بن عمري Id-u-a mar Hu -um-ri-i، فضة وذهب وطاسة ذهبية ومزهرية ذهبية، ودلاء ذهبية وأقداح من ذهب، وقصدير، أثاث ملكي ورِماح للصيد استلمت منه»[٣٧].

والملاحظ أنّ سفر الملوك الثاني: ٩ -١٠ لا يشير إلى هذه الواقعة[٣٨]. لكن جاء ذكرها في النصوص الآشورية بعد تغلب الملك شيلمنصر الثالث على حزائيل حاكم دمشق عام ٨٤٢ ق.م، وعلى أثرها أرسل يهو بن عمري الهدايا المُشار إليها آنفًا.

كما خلّد هذا النصر على مسلة أخرى عرفت بمسلة الكرخ، حيث اكتشفت هذه المسلة المهمّة عند موقع نهر الكرخ (Kurkh) بالقرب من مدينة ديار بكر في تركيا في عام ١٨٦١ أي قبل أكثر من مئة عام، وهي اليوم معروضة في المتحف البريطاني بلندن[٣٩]. وقد نحتت هذه المسلة من الحجر بصورة الملك الآشوري، وهو يقف يتطلع إلى رموز الآلهة الآشورية[٤٠]. وقد نقش على ظهر المسلة كتابة مسمارية تتكون من ١٠٢ سطر تتضمن الأحداث الرئيسة منذ توليه الحكم حتى السنة السادسة ٨٥٣ ق.م، ويصف حملته على جهة الغرب وهو يواجه تحالف المدن التي ضمت حلب، حماة، آرم، السامرة، آمون عند القرقر على ثنية نهر الأورنتس؛ حيث هزمهم في المعركة؛ حيث نقرأ في نهاية السطر ٩١ وبداية ٩٢، أو إذا قلبنا فيكون السطر ١٢ و ١١ من الأسفل حسب الترتيب المذكور.

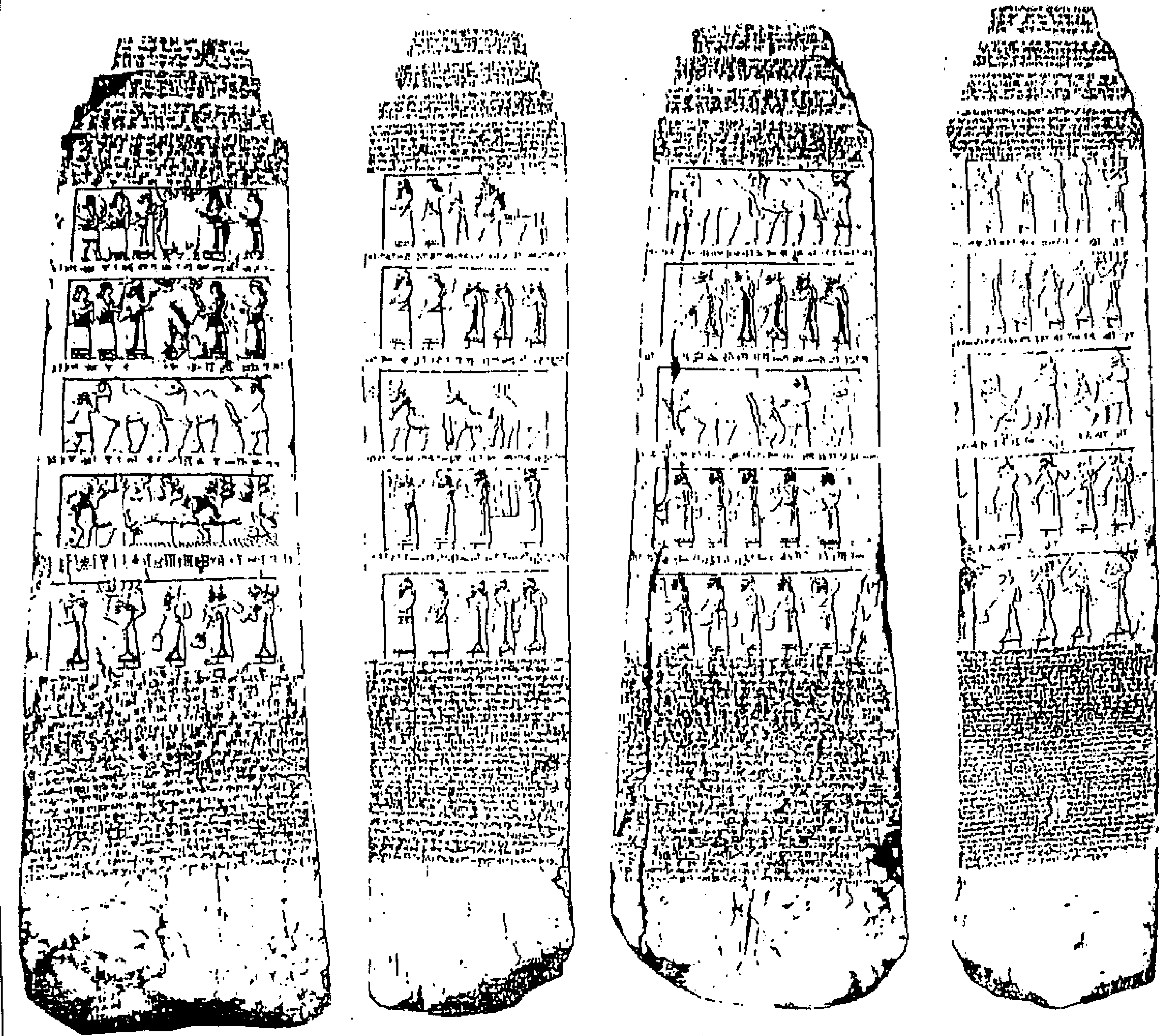
ترجمة نص المسلة[41]:

«في اليوم الرابع عشر من شهر أيار، غادرت نينوى وعبرت دجلة متجهًا نحو مدن الملك خيامو على ضفاف نهر البالِيخ، فهربوا من بأسي وجبروت قوتي... ثم سرت عبر الفرات في موسم الفيضان، وتسلمت الجزية من ملوك (حاتي)، واتجهت نحو مدينة حلب. ولكن سكانها استولى عليهم الرعب، وخافوا من مواجهتي عن قرب... ثم لاحقت العدو إلى (قرقر)، وحطمتها وأحرقتها. وكان مع (أرخوليني) ملك (حماة) وحلفاؤه ١٢٠٠ عربة و١٢٠٠ فارس، و ٢٠٠٠٠جندي، من (حداد - أدري) ملك دمشق، ٧٠٠ عربة، ٧٠٠ فارس، ١٠٠٠٠جندي من ارخوليني ملك حماة، و٢٠٠٠٠عربة و١٠٠٠٠ جندي من (آخاب) ملك سيرالاي (la-aa–A-ha-ab matsir-i) ٥٠٠٠ جندي من قو، ١٠٠٠جندي من مصر، و١٠ عربات و١٠٠٠٠ جندي من ارقناته، ٢٠٠ جندي من ملك (اسنات)، ٣٠ عربة و ١٠٠٠٠ جندي من أدن بعل ملك شيان، ١٠٠٠ جمل، وجنود من (جنديب) ملك العرب. وجنود من (باسن بن رحبي) ملك آمون، ومجموعهم اثنا عشر ملكًا كانوا جمعوا قواتهم وتوجهوا لمحاربتي. وقد قاتلتهم، وكانت خسارتهم ٢٥ ألف جندي، واستوليت على عرباتهم وفرسانهم ومعداتهم الحربيّة. ولقد هربوا بأرواحهم، وكانت المعركة قائمة بين مدينتي (قرقر) و(كلزاوا)، وكانت جثث قتلاهم متناثرة لمسافات بعيدة وفي كل مكان، وجنودهم الهاربون ينتشرون في الوديان المجاورة»[42].

وفي السنوات الثمانية التالية كان شيلمنصر الثالث منشغلاً بتثبيت موقفه في الغرب، فوسع سلطانه باتجاه الشمال الغربي ليشمل تابال وقوي وكيليكيا وجعلهم من التابعين. وفي وسط سوريا ألحق المزيد من الهزائم والخسائر بحزائيل، وهكذا أصبحت المملكة الآشورية مسيطرة على مدن سوريا وفلسطين، وعلى جميع الطرق التجارية إلى آسيا الصغرى[43].

بلغت مدة حكم شيلمنصر الثالث وأبيه آشور ناصر بال الثاني ستين سنة، بسياسة واحدة مستمرة، قاد خلال الخمس والثلاثين السنة من حكمه الطويل اثنتين وثلاثين حملة عسكرية، لكن شهدت السنوات الأخيرة من حكمه الطويل تمردًا واسعًا في البلاد[44]. وكان زعيم التمرد آشور - دانن- ايلي بن شيلمنصر الثالث، وقد ضمن فيه تأييدًا واسعًا، بما في ذلك تأييد المدن القديمة المهمّة كمدينة نينوى وآشور وأربيل، وربما كان هناك علاقة مباشرة بين تجديد شيلمنصر الثالث الملكية في سنته الحادية والثلاثين، وبين العصيان[45].

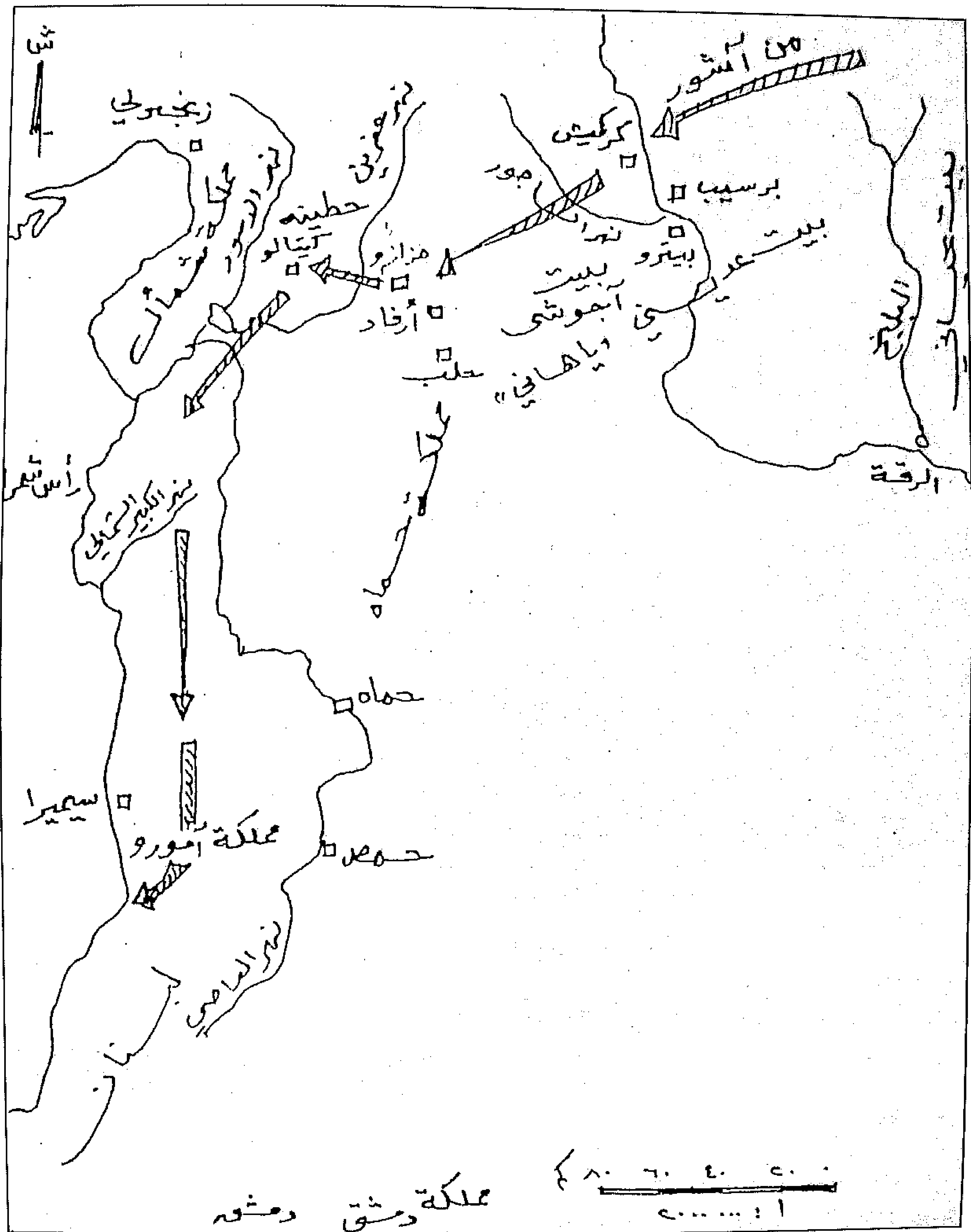
يتبين لنا مما تقدّم أنّ أول إشارة لليهود في نصوص الملك العهد الآشوري الحديث ترد في نصوص الملك شيلمنصر الثالث، فهو أول ملك آشوري يحتك بهم. والملاحظة المهمّة جدًّا هي ذكر آخاب من سيرالاي، وليس الاسرائيلي كما ترجمها الباحثون الغربيون، والصيغة التي اتخذت لمواجهة الآشوريين لم تكن تجرؤ أي من المدن في بلاد الشام على مواجهة الآشوريين على انفراد، فاتخذت صيغة المواجهة صيغة التحالف، لهذا نلاحظ تكرار الحملات الآشورية ما دامت الأحلاف المناهضة للآشوريين مستمرة، ومن بين المتحالفين كان اليهود، ثم يرد لنا ذكر يهو بن عمري مقرونًا بذكر إضافة من المترجم الغربي ذي الخلفية التوراتية «الاسرائيلي» في حين الذي جاء في النص يهو بن عمري، وليس الاسرائيلي، وجاء ذلك مجسدًا على المسلة السوداء، وهو يقدّم فروض الطاعة والولاء للملك شيلمنصر الثالث. ■



شكل رقم (١)

الملك شلمنصر الثالث يستلم الجزدية من يهو بن عمري

ينظر: ANEP , Mitchell: opcit, p. 48-49.



حملة آشور ناصر بال الثانية

عن السواح، فراس: الحدث التوراتي والشرق الأدنى القديم، ط٤، دمشق -١٩٩٩، ص:٨٧.

خارطة رقم (٢)

معركة القرقار

عن السواح: الحدث التوراتي، المصدر السابق، ص ٩٦

الحواشي

١. عظمة بابل:١٠٨.

٢. المصدر نفسه:١٠٩-١١٠.

Ancient Recorders of Syriaun Vol.1,P.306.

٣. المصدر نفسه:١١١-١١٢.

The Foundation of the Assyrain Empire, Vol.3, P:1-14.

Arab: Vol.1, P405.

The Reign of Assurnasirpal II And Shalmaneser III, Vol:36. P: 107.

6. ArabL Vol.I, P. 443-480.

7. Guide To The Babylonian and Assyrain Antiquities, P:13, The ancient Near East" In History of The World Earliest Time To The Renaissance, P:29, Mesopotamia, P. 1502.

٤. للمزيد من التفاصيل عن الملك آشور الثاني، ينظر: آشور ناصر بال الثاني.

King of world Ashur - Nasir- Pall II of Assyria

٥. ينظر خارطة رقم (١)، وقوة آشور:١١١-١١٢، عظمة بابل:١١٢.

وللمزيد من التفاصيل عن ارتقائه العرش، ينظر: الملك الآشوري شيلمنصر الثالث:١١-١٤.

٨. قرقرا وقرقار: كلمة عبريّة معناها «قعر» أو قاع، والقرقر في اللغة العربية من الأودية أو القيعان: الأملس الذي لا شجر فيه ولا حجارة، ولا يعلم موقعها على وجه اليقين،

ولعلها كانت سهلاً على المجرى الأسفل من نهر اليبوق في شرقي جلعاد، وإن كان البعض يرى أنّها «قرقر» على نهر العاصي بالقرب من حماة، وقد جاء اسمها في نقوش شيلمنصر الثالث، وسرجون الثاني، ويرى بعض الأثاريين أنّها قرية في وادي سرحان على بعد نحو ١٢٠ ميل إلى الجنوب الشرقي من عمان. ينظر دائرة معارف كتابية:٢٠٦/٤، وحاليًا تقع جنوبي بلدة جسر الشغور الحالية غربي نهر العاصي، ونجد صدى لاسم الموقع في تل قرقور الواقع في المنطقة نفسها، ينظر: قراءة في كتاب جغرافية باطلة تاريخ وتصحيح:ع٥٥ -٥٦: ٢١٧.

٩. أوائل العرب:٢٥.

A Statute of Shamaneser III from Nimrud, Vol 12, 147-148.

١٠. يقع تل بلوات بالقرب من قرية بلاوات على مسافة ٢٤كم جنوب شرقي الموصل، وتبين من خلال النصوص المسمارية التي تم الكشف عنها في الموقع أن اسم المدينة القديم كان أمكر - بيل، وتسجل هذه الشرائط الحملات العسكرية التي تمت حتى عام ٨٤٩ ق.م كما تناولت هذه الصفوف الموضوعات التقليديّة كمواكب المحاربين أو دافعي الجزية، وحصار القلاع وإحراق الموتى، غير أنها حفلت بتفصيلات لم تعالجها لوحات النقش البارز، ورافق المشاهد كتابات قصيرة حفرت فوق الأشكال تصف تلك الأحداث .

ينظر:

Pudge p.152. Assyrian Palce Reliefs in Britsh Museum.P:16-19, Balawat (Imgur -Enlil): The Site and Its Bulding, Vol.36 P:173, Balawat: Recent Excavation and a new Gat P:40-47.

١١. دمشق القديمة، مجلة دراسات تاريخيّة : ع٣١-٣٢/ ١٧٥ .

١٢. Economic Relation in the Lands, The Bible1000-539, Orientalia Vol 50, P:213-215.

١٣. Lambert Opcit:108.

١٤. الصلات الآشورية الآرامية،:١٠٨-١٠٩، عظمة بابل: ١٢٤.

Arab: Vol:1. P.601-609, Williams: Opcit, P. 71-72, Smith Opcit, P. 24.

وللمزيد من التفاصيل عن الأحلاف وتشكيلها والغرض من عقدها ينظر: العلاقات الدولية في العصور العراقية القديمة:٤٥، وما بعدها.

١٥. يعني اسم «برحدد» ابن الاله حدد؛ حيث إنّ الكلمة «بار» الآرامية تعني ابن باللغة العربية وترادفها في اللغة العبرية كلمة «بن»؛ حيث ورد هذا الاسم في العهد القديم بشكل «بن حدد»، أو «بن هدد»، وظهر في المصادر الآشورية بشكل «أدد - أودري». عن هذا الموضوع ينظر: الصلات الآشورية:٣٦.

١٦. آخاب الوارد في نص المعركة هو ابن عمري الحاكم السابع في سلسلة حكام السامرة التي أسسها ياربعام عقب موت سليمان عليه السلام، ويبدو أنّ المعركة قد جرت في بداية حكم آخاب؛ لأننا إذا جمعنا سنوات حكام السامرة كما وردت في العهد القديم لوجدناها ٦٢ سنة، فإذا طرحنا هذه المدة من ٩٢٥ ق.م، وهو عام موت سليمان (عليه السلام) لحصلنا على ٨٥٣ ق.م، وهو العام المقرر لمعركة القرقار، ينظر: الحدث التوراتي :٩٨.

١٧. فهو أقدم نقش يذكر، كما أنّ العهد القديم في مقاطعه يشير إلى العرب. أشعيا ٢٣: ٢٥؛ حزقيا ٢٧: ٢١؛ ٢١؛ خروج ١٤:٩، ينظر: جغرافية التوراة ١:٤١؛ العرب في ضوء المصادر المسمارية، مجلة كلية الآداب ع٢٢/ ٦٣٩-٦٨٣، الجوانب العسكرية والعلاقات السياسية في تاريخ العرب القديم للألف الأول قبل الميلاد، مجلة كلية الآداب: ع٣٦/ ٢٠٨-٢٤٠، تاريخ العرب القديم في النصوص الآشورية: ٨٥٣ -٦٣٠ ق.م في كتاب الذكرى والتاريخ: ٨٥ -١٠٩،، صلات العراق بشبه جزيرة العرب، رسالة ماجستير غير منشورة:١٢٧-١٢٨.

The Arabs and Ethiopians.P:290.

١٨. إسرائيل في التاريخ والتاريخ التوراتي:٢٠٩، الصلات الآشورية الآرامية: ١١١-١١٢.

The Ancient Near East opcit, P: 29, Opcit:381
Mesoptamia Opcit: P:150, Opcit: 381.

١٩. ينظر خارطة رقم (٢)، الآراميون :٥٥، الصلات الآشورية الآرامية: ١٥١، تاريخ سوريا ولبنان وفلسطين:١٥١.

The analysis of ShelmanesrIII, Vol :29, P:72.

٢٠. العوامل الاقتصادية خلف السيطرة الآشورية الحديثة في سوريا وفلسطين خلال الألف قبل الميلاد، بحث مقبول للنشر في مجلة دراسات تاريخية: ٥٠٤. لم يستطع شيلمنصر الثالث البقاء في بلاد الشام بسبب الثورة التي حدثت في بابل ضد حاكمها مردوك - زاكر - شومي الأول بقيادة أخيه مردوك - بيلي أوصر الذي لقي مساعدة كبيرة من ديالى والقبائل الآرامية فاضطر شيلمنصر الثالث إلى ترك الجبهة الغربية للتفرغ إلى بابل طيلة عامين، ينظر: عظمة بابل:١١٥-١١٤.

Arab: vol:1, P.203-204.

21. Mesoptamia Opcit: P:1502, Opcit P.381.

٢٢. جدير بالذكر أنّ النص المسماري الخاص بأحداث السنة السادسة الخاص بذكر معركة القرقر ومشاركة آخاب فيه ورد في أكثر من مصدر؛ حيث هناك نص موجود، وعلى تمثال للملك يذكر خبر معركة القرقر بمشاركة ١٢ حليفًا دون ذكر اسماء الحلفاء، ومنهم اليهود، وعن هذا النص ينظر:

Opcit: P:152 " The Inscription on the Cared Throne - Base of Shalmaneser III" Vol:25, P:49. " Building Inscription from Fort Shalmaneser in Nimrud, Vol:21, P:148

23. Arab: Vol:1. P:601-611, Cameron Opcit, P :231-232, Opcit, P:6-26

٢٤. إسرائيل :٢١١-٢١٢.

٢٥. الصلات الآشورية الآرامية:١١٤.

26. Arab: Vol:1. P:651-652, P:239, P:279-280, Opcit, P:129. Opcit:26.

ملوك:٨-١٥.

٢٧. الصلات الآشورية الآرامية: ١١٥.

٢٨. النص المسماري المذكور آنفًا جزء من حولية كان قد نشرها رولنصون ثم ظهرت ترجمته في

Arab: Vol:1. No.663, P:241,Anet P 200.

٢٩. أوائل العرب:٩٢، قصة الآثار الآشورية:٧٢.

Mitchel Opcit, P:4, Budge Opcit, P:46,

Lassoe Opcit, P:148.

٣٠. هو أول شخصية يهودية ورد ذكرهم في العهد القديم تظهر في المدونات المسمارية.

Mitchel Opcit: P:47, High-Points of Mesopotamina Art. Vol:37,P:231, Budge Opcit: P:139.Lods Opcit: P:373

٣١. لقد أفاض الملوك الآشوريين في وصف حملاتهم على البلدان المجاورة وذكروا أسماء حكام الدول التي أخضعوها ولقبوا رؤساءها بالملوك، إلا حكام السامرة لم يطلق عليهم تسمية ملوك، إنما ذكروا بصيغة بيت عمري؛ حيث ترجمها بعض الباحثين الغربيين إلى «عمري ملك إسرائيل» بتأثير ما ورد في التوراة. وهذا يدل على أنّ ما سمّاه العهد القديم بمملكة لم يكن أكثر من قبيلة، لم ترتفع إلى مستوى المملكة أو الدولة، ينظر: ملامح اليهود من التاريخ القديم ليهود العراق:٢٥، أوهام التاريخ اليهودي :١٠٠-١٠١.

Cities and Nation of Syria, P: 217.

٣٢. يستبعد أن يجهل الآشوريون حقيقة الأوضاع الداخلية في السامرة بحكم ما يتوافر لديهم من جهاز استخبارات عسكرية فعالة جدًّا، ينظر: المصدر السابق :٥٩-٦٢، المصدر السابق :٨٠-٩٦، نظام الاتصالات في بلاد آشور: ٣٣-٣٤.

Tiding and Instructions: How News Travled in the Ancient Near East,Vol:17, P:244-271.

٣٣. كان يهو في أول عهده ضابطًا في الجيش، فتزعم ثورة ضد أسرة عمري، قضى فيها على السلالة الحاكمة واستولى على العرش عام ٨٤٢ق.م، ينظر: أوائل العرب:٨٤، التوراة كتاب مقدس أم جمع من الأساطير :٤٠٩-٤١٠.

An Additionnal Chronological Note on Yaw son of Omri, No.222. P :19-23. "Yaw son Omri A Philogical Note on Israelite Chronological. No.216, P:5-7.

٣٤. وهو الباحث، Tammi Schneide في مجلة علم الآثار التوراتي١٩٩٥، ينظر:آرام دمشق، إسرائيل:٢٢٦.

٣٥. آرام دمشق، إسرائيل:٢٢٦-٢٢٧.

Buccellat: OpcitP:181-182, Civilization of the Holy Land, P:64-56

٣٦. ينظر شكل رقم (١)، أوائل العرب :٩٢ن المصدر السابق: ٧٣.

The Art and Architecture of the Ancient Orient(FAAO). P:90-91, The Bible in British Museum, P:47, "Two Slabs from Sennacerib's palace. Vol:29. P:44, " Remarks about Some Assyrian Beliefs. Vol:35, P:15-18.

٣٧. نشرت الكتابة المنقوشة على المسلة السوداء من قبل لايارد، ووجدت لها ترجمة في المصادر.

Arab: Vol, I. P:211; P:281; Mitcehll opcit, p47.

Budge opcit, p46.

٣٨. ربما السبب في ذلك حفاظًا على سمعة هذا الحاكم، الذي تبجله أسفار العهد القديم؛ لأنّه أعاد عبادة يهو إلى السامرة، وأزال المعابد الكنعانية منها؛ فإن هناك إشارات واضحة إلى الجزية التي كانت تقدم إلى المملكة الآشورية في ذلك الوقت، ويمكن بهذا الخصوص مراجعة سفر هوشع:٥: ١٧ و١٢: ١، ينظر: الحدث التوراتي:٢١.

٣٩. أوائل العرب: ٢١. Mitcehll opcit, p44.

٤٠. أوائل العرب: Mitcehll opcit, p44

٤١. Mitcehll opcit, p.44 Budge opcit, p47 Arab, Voll p:610-611.

٤٢. عظمة بابل :١١٥.

٤٣. فالتمردات التي أعقبت شيلمنصر الثالث، وسنحاريب على سبيل المثال إنما نجمت أساسًا عن إعطاء قسم من النبلاء تأييدهم لمرشح آخر غير ولي العهد المختار.

٤٤. عظمة بابل:١١٦-١١٧، قوة آشور :١١٦.

المصادر والمراجع العربية

١. آرام، دمشق، إسرائيل في التاريخ والتاريخ التوراتي، لفراس السواح، ط٥، دمشق، ١٩٩٩م.

٢. الآراميون، لعلي أبو عسّاف، دمشق، ١٩٩٨م.

٣. آشور ناصر بال الثاني، لشيبان ثابت الراوي، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة بغداد، ١٩٨٨م.

٤. أوائل العرب، سالم الكيلاني الألوسي، لندن، ١٩٩٩م.

٥. أوهام التاريخ اليهودي، لجودت السعد، ط١، عمان، ١٩٩٨م.

٦. تاريخ سوريا ولبنان وفلسطين، لفليب حتي، تر. جورج حداد، عبد الكريم رافق، بيروت، ١٩٥٨م.

٧. تاريخ العرب القديم في النصوص الآشورية، لفيصل الوائلي، الكويت، ١٩٧٨م.

٨. التوراة كتاب مقدّس أم جمع من الأساطير، لليوتاكسيل، تر. حسان ميخائيل إسحاق، ط١، بيروت، ١٩٩٤م.

٩. الصلات الآشورية الآرامية، لماجدة منصور حسو، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة بغداد، ١٩٩٥م.

١٠. صلات العراق بشبه جزيرة العرب من سنة ١٠٠٠ حتى سنة ٥٣٩ ق. م، لعارف أحمد إسماعيل غالب، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة بغداد، ١٩٩٢م.

١١. العلاقات الدولية في العصور العراقية القديمة، لشعبان كامل إسماعيل، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الموصل، ١٩٩٠م.

١٢. عظمة بابل، لساكز هاري، تر. عامر سليمان، الموصل، ١٩٧٩م.

١٣. العوامل الاقتصادية خلف السيطرة الآشورية الحديثة في سوريا وفلسطين خلال الألف قبل الميلاد، لطالب عبد الله الصمادي، مجلة دراسات تاريخيّة، دمشق.

١٤. قصة الآثار الآشورية، لبايك رويستين، تر. داود عبد القادر، بغداد.

١٥. قوة آشور، لساكز هاري، تر. عامر سليمان، بغداد، ١٩٩٩م.

١٦. الملك الآشوري شيلمنصر الثالث، لحسين يوسف حازم، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الموصل، ٢٠٠١م.

١٧. نظام الاتصالات في بلاد آشور، لزهير ضياء الدين سعيد جاسم، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الموصل، ٢٠٠٠م.

المصادر والمراجع الأجنبية

1. Barnet, R.D. , Assyrain Palace Reliefs in Brintish Museum. London -1970.
2. Buccellati,G. Cities and Nation of Ancient Syria, Rome, 1967.
3. Budge, E.A.w., A Guide to The Babylonian and Assyria Antiquites, London- 1922.
4. Caolon, A.D., Tiding and Instructions, How News Travled in the Ancient Near East, JESHO, 1978.
5. Frankfort, H. The Art and Architecture of the Ancient Orient, London ñ 1990.
6. Greengus, S. Economic Relation in the Lands, The Bible1, Orientalia,1981.
7. Hall,W.W.. The ancient Near East" In History of The World Earliest Time To The Renaissance Hong Kong -1988.
8. Hulin, K.R., Building Inscription from Fort Shalmaneser in Nimrulm Iraq, 1959.
9. Hulin, J.R., The Inscription on the Cared Throne ñ Base of Shalmaneser III, Iraq, 1963.
10. Irvine, A.K, The Arabs and Ethiopians, in: People ogf the old Testament Times, Otford ñ 1975.
11. Johnson,P. Civilization of the Holy Land, London- 1979.
12. Lambert, W.G, The Reign of Assurnasirpal II And Shalmaneser III, an Interpretation, Iraq, 1974.
13. Lossoe J. A Statute of Shamaneser III from Nimrud, , Iraq, 1959.
14. Mccarter, K. Yaw son of Omri, A Philogical Note on Israelite Chronology BASOR, 1974.
15. Nieth, R. High ñ Points of Mesoptamian Art, 1968.
16. Oates, D. Balawat(Imgur ñ Enlil): The site and Its Bulding, Iraq, 1974.
17. Oates, D. Balawat Recent Excavation and a new Gat, In Essay on Near East and Archaeology, ed. Prudence. New York, 1983.
18. Porads, E., Remarks about Some Assrian Beliefs, AS, 1983.
19. Pritchard, H.B., The ancient Near East and Archaeology of Texts and Pictures, Oxford- 1958.
20. Reade, J.E. Two Slabs from Sennacerib's palace. Iraq. 1967.
21. Smith, G. The Foundation of The Empire, In CAH,Cambridge, 1960.
22. Thiele, E.R. Anadditional Chronological Note on Yaw son of Omri, Basor,1976.

قراءة في أساطير التكوين والخلق

رؤية جديدة

أ. سالم عمر الخضر
جامعة حضرموت - اليمن

صدرت مؤخرًا جملة من البحوث والدراسات عبر الأساطير والملاحم، التي كشفت عنها التنقيبات الأثريّة في مناطق الشرق الأقصى والشرق الأدنى القديم. واللافت للنظر أنّ هذه البحوث والدراسات قد اتخذت منحًى خطيرًا في تكوين الثقافة والفكر في منطقتنا بالذات (المنطقة العربية خاصة، والإسلامية عامة)؛ إذ إنّ المناهج التي اتبعت في تقديم ما توصلت إليه التقنيات أسس لها الاستشراق منذ بداياته الأولى بوصفه تبشيرًا، إذا لم نقل ترويضًا للغزو الاستعماري لبلداننا، وجاء كتّابنا ومثقفونا، فترسموا خطى هذه المناهج، والحقيقة أنه لم يكن بإمكانهم أن يفعلوا غير ذلك، وبخاصةٍ في بدايات ظهور هذه المواد، التي نبشها الاستشراق، وقدمها بما يخدم أغراض الحركة الاستعمارية حينها، ونعتقد أننا لسنا بحاجة إلى مناقشة أغراض الحركة الاستعمارية هنا، فكلنا يعرف مدى الخطر الذي شكلته تلك العلاقة منذ بدايات الاستعمار في بلداننا حتى اليوم.

ومن الطبيعي أن هناك تغيرات في هذه العلاقة منذ الحرب الكونيّة الثانية إلى الآن، وقد أفرزت هذه التغيرات تغيرات في مناهج الاستشراق بما يتلاءم وأهداف الهيمنة الاستعمارية وأشكالها، وعلى الرغم ممّا طرأ على مناهج المستشرقين أنفسهم من تغير خلال العقود الأخيرة من القرن العشرين، إلا أنّ كتّابنا ومثقفينا يبدو أنهم لم يتجاوزوا المراحل الابتدائية في مدارس الاستشراق بعد، فلا يزالون يكررون المناهج نفسها، والادعاءات نفسها التي كان المستشرقون يطرحونها منذ أكثر من خمسين سنة، إذا لم يكن قبل ذلك.

مقالات

لهذا ارتأينا أن نقوم بدراسة الأساطير على وفق رؤية جديدة، قد لا يرضى عنها كثير من المتخصصين، أو الذين يقلقهم أي تغيير في الأنماط الفكريّة السائدة، وقد نكون مخطئين في رؤيتنا هذه، وقد نكون مصيبين، إلاّ أننا واثقون من شيء واحد هو أننا سنثير جدلاً في أوساط المثقفين، قد يثمر هذا الجدل عن شيء جديد.

تعريف الأسطورة:

قدم هـ. وهـ.أ. فرانكفورت تحديدًا للأسطورة بقولهما: «في وسعنا إذًا أن نلخص خواص الأسطورة المعقّدة بالكلمات الآتية: الأسطورة ضرب من الشعر، يسمو على الشعر، بإعلانه عن حقيقة ما؛ ضرب من التعليل العقلي، يسمو على التعليل بأنه يبغي أحداث الحقيقة التي يعلن عنها؛ ضرب من الفعل، أو المسلكة المراسيمية، لا يجد تحقيقه بالفعل نفسه، ولكن عليه أن يعلن ويوسّع شكلاً شعريًا من أشكال الحقيقة»[1].

ولكي نتجاوز غموض الصياغة النظريّة المجرّدة سنقدّم توضيحًا لذلك فنقول: «الأسطورة تسجيل تاريخي للحظة البداية الأولى لانفصال النشاط الإنساني الذهني (النظرية) عن النشاط العملي (الممارسة)، فهي تسجّل لظهور ميل الإنسان إلى ممارسة نشاط جديد مواز لنشاطه العملي؛ أي نشاط يحقق الإنسان بوساطته تملّك الطبيعة تملكًا معرفيًا، بعد أن حقق درجة ما في تملّكه لها عمليًّا. وبسبب من طفولة هذا النشاط جاء معبرًا عن لحظتين مهمتين في تاريخ التطور البشري؛ الأولى: تضمنّت خاصيّة الطفولة لهذا النشاط؛ إذ لم يستطع أن يستوعب العلاقة بين النشاط الذهني (النظرية)، والنشاط العملي (الممارسة)، وقد انعكس ذلك في التقليل من دور النشاط العملي(الممارسة)، وإضفاء درجة مبالغ فيها لدور النشاط الذهني (النظرية)، وقد تجلّى هذا في إعطائه نفسَه صفة الفعالية وللنشاط العملي (الممارسة) صفة المنفعل.

الثانية: اللجوء إلى تقديم معرفة عن عالم مفارق لعالم الإنسان، ومفارق للعالم الواقعي العام، بالاستناد إلى خاصيّة إنسانيّة؛ أي إلى (ذاته). متكئًا في ذلك على عدم قدرته تفسير تلك العلاقة بينه وبين (الممارسة)، العلاقة التي هي أصلاً معقّدة التركيب، تطلبت زمنًا طويلاً حتى أوجدته هو ذاته.

لقد قام العقل البشري (بمغامرته الأولى)[2]، وفي هذه المغامرة سلك تمامًا كما يسلك الطفل الذي لم يكد يملك بضع كلمات حتى أراد أن يقوم بتفسير كيفيّة ظهوره إلى الحياة، متحدثًا عن أسباب وجود الميل الغريزي لدى الجنسين (الذكر والأنثى) بعضهما لبعض، وعن كيفيّة عمليّة التلاقح بين الحيوان المنوي والبويضة، وكيفيّة نمو الجنين في الرحم، وما الوسط المادي الواجب توافره لعمليّة النمو هذه، وكيفيّة نشوء الأعضاء، وأي منهما الأول: أهو البطن أم الرأس، أهو الأرجل أم الأيدي.. الخ، متتبعًا ذلك إلى أن يخرج الوليد إلى الدنيا، وكل ذلك يتم من قبل هذا الطفل بثقة واعتداد بالنفس، وهو يقدّم معلوماته هذه على أنها الحقائق المطلقة التي لا يتطرق إليها الشك من خلفها أو من بين أيديها، زاعمًا أنّ أيّ حقائق أخرى أيًّا كان مصدرها ليست سوى كذب وافتراء.

قراءة في أساطير التكوين والخلق رؤية جديدة

إذًا الأسطورة تملك {نظري (معرفي - قيمي)} ساذج، اتصف بميل شديد إلى استخدام المجاز والرمز المكثف والاستعارة، بوساطته عبر الإنسان عن سعيه لمعرفة أسباب ظواهر الكون وطبيعتها[٢] وأحداثه؛ ليسد بذلك عجزه عن الوصول إلى معرفة حقيقيّة بتلك الأسباب، وبطبيعة تلك الظواهر والأحداث من جهة، كما عبر من خلاله عن معنى أو (قيمة) تلك الظواهر والأحداث بالنسبة للإنسان من جهة أخرى، سعيًا للسيطرة على واقعه الطبيعي والاجتماعي.

وتأسيسا على هذا التعريف سنبدأ بحثنا هذا بمناقشة أساطير حضارتين هما من أكثر الحضارات عطاء في العالم {الصين، والهند}، ثم سنواصل فيما بعد مناقشة حضارات الشرق الأدنى القديم {العراق، سوريا، مصر}.

ويعود السبب في اختيارنا لهاتين الحضارتين، بداية للبحث إلى:

أولاً - تُقدمُ الحضارةُ الصينيّة نفسَها على أنها الحضارة الأقدم في تاريخ البشرية في الأقل المكتوب منه، ولا تملك أيّ حضارة أخرى ما يمكن أن تدحض به هذا الادعاء، حتى وإن لم تملك أيضًا ما يجعلها تثق فيه ثقة كاملة.

ثانيًا- الحضارة الصينيّة هي الحضارة الوحيدة التي دوّنت تاريخها من داخلها، وإن وجد من يناقش هذا الجانب أو ذاك من جوانب إنتاجها، فإن مصادره الأساسيّة ما قدمته هذه الحضارة عن نفسها فقط، دون أن تتجرأ أيّ حضارة أخرى على الادعاء بأنها تعيد اكتشافًا أو تقدم قراءة بالاستناد إلى مراجع من خارج هذه الحضارة، وهذا يجعلنا نتعامل مع الأصل مباشرة، حتى وإن كانت المراجع التي نعتمد عليها غير صينيّة. هذا كلّه يؤسس لدراستنا التي تطمح إلى تقديم رؤية جديدة.

ثالثًا - بالنسبة للهند: كان الدافع كثرة التفاسير المختلفة التي قدمتها قراءات ثقافات أخرى، والتوظيفات الأيديولوجية المختلفة والمتعارضة أحيانًا، التي قدمت عن هذه الحضارة، وعن جانبها الثقافي بصورة خاصّة. أكّدت لنا أنّ أيّ قراءة للأساطير تدعي لنفسها، ولو النزر اليسير من الجديّة، لا يمكنها أن تهمل أساطير هذه الحضارة.

رابعًا - لأننا نطمح لأنّ يكون مشروعنا يستوعب القدر الأكبر من الأساطير العالمية، إن لم نستطع القيام بدراسة كل أساطير العالم القديم قد فرض علينا أخذ التسلسل الجغرافي الآتي: ١- اليابان -٢ - الصين -٣ -الهند -٤ -فارس -٥ - العراق -٦ - سوريا -٧ - مصر -٨ - اليونان والرومان.

أما إخلالنا بهذا الترتيب في اختيارنا للصين قبل اليابان، فذلك يعود للخصائص التي تتمتع بها الحضارة الصينيّة والتي سبقت الإشارة إليها.

١- أسطورة التكوين والخلق الصينيّة:

نحن لا نملك من الوثائق حول الصين سوى ما قدمه مؤرخ الحضارة المعروف {ول ديورانت} ، غير أنّ أهم أسطورة تتعلق بموضوعنا قد أوردها هذا المؤرخ الكبير. ونحن لسنا بصدد تقديم قوائم بالأساطير، وإن كان ذلك يساعد على توضيح رؤيتنا، بقدر ما نحن بصدد تقديم قراءة، نعتقد

مقالات

أنها جديدة على الأقل بالنسبة لذهنيتنا (العربية الإسلامية). يقول ديورانت:

«يتحدث المؤرخون الصينيّون بشيء من التفصيل عن تاريخ بلادهم منذ عام ٣٠٠٠ ق.م. وأكثر هؤلاء تُقى وصلاحًا يصفون قصة الخلق، كما يفعل المطلعون على الغيب في هذه الأيام، ومن أقوالهم:« {بان كو} أول الخلائق، استطاع أن يشكل الأرض حوالي ٢٢٢٩٠٠٠ ق.م. بعد أن ظل يكدح في عمله هذا ثمانية عشر ألف عام. وتجمعت أنفاسه التي كان يخرجها في أثناء عمله، فكانت رياحًا وسحبًا، وأضحى صوته رعدًا، وصارت عروقه أنهارا، واستحال لحمه أرضا، وشعره نباتًا وشجرًا، وعظمه معادن، وعرقه مطرًا؛ أما الحشرات التي كانت تعلق بجسمه فأصبحت آدميين»[٤]. وهكذا أصل الإنسان عند الصينيين القدماء نتاج تلك الحشرات التي تجمعت على جسم (بان كو) في أثناء كدحه في خلق العالم.

غير أنّ هذه الحال ليست خاتمة المطاف حتى بالنسبة للصينيين أنفسهم، فالأمر كما يبدو ليس إيجاد الأرض فحسب، وما عليها، لذلك كان لا بد من أن يصبح البشر متحضرين وذوي ثقافة... لهذا تقدم الأساطير الصينيّة تاريخًا لهذه الثقافة لا يقل طرافة عن قصة الخلق نفسها... فالأساطير تقول: إنّ الملوك الأولين حكم كل منهم ثمانية عشر ألف سنة، وقد جاهدوا أشقّ جهاد ليجعلوا من قمل {بان كو} خلائق متحضرين. وعندما تصف الناسَ قبل عمليّة التحضر هذه ترى أنهم: كانوا قبل هؤلاء الملوك السماويين يعيشون كالوحوش الضارية، يلبسون الجلود، ويقتاتون على اللحوم النيئة، وكانوا يعرفون أمهاتهم، ولكن لا يعرفون آباءهم- العبارة الأخيرة، وهي كما يقول {إشترندبرج} ليست مقصورة على الأقدمين أو على الصينيين -؛ ثم جاء من بعد هؤلاء، كما يقول المؤرخون الصينيون، الإمبراطور {فوشي} عام ٢٨٥٢ بالتحديد، فعلم الناس بمعاونة زوجته المستنيرة الزواج والكتابة والتصويروالموسيقا، وصيد السمك بالشباك، وتأنيس الحيوان وإطعام دود القز للحصول منه على الحرير.

وأوصى، وهو على فراش الموت، بأن يخلفه {سن نونج}، وينسب إلى هذا الإمبراطور دخول الزراعة إلى البلاد، واختراع المحراث الخشبي، وإيجاد التجارة، و إنشاء علم الطب أيضًا، لمعرفته بالخواص العلاجيّة للنباتات. ووفقًا للرواية الصينية أنّ إمبراطورًا قويًّا محاربًا يدعى {هو انج - دي} قد جاء بعد {سن نونج}، وحكم مائة عام فقط، وهو الذي أدخل المغنطيس والعجلات، ووظف المؤرخين، وأول من شاد أبنية من الآجر في الصين، وأقام أول مرصد لدراسة النجوم، وأصلح التقويم، وأعاد توزيع الأرض على الأهلين.

كان يو آخر هؤلاء (الملوك الخمسة) مثلا في البر، وكان البطل الذي جاهد لحماية البلاد من الفيضانات، وهو الذي أصلح التقويم، وضبط الموازين والمقاييس، (...) وهو المهندس العظيم، الذي تغلب على فيضان تسعة أنهار، وشقّ تسعة جبال، وحفر تسع بحيرات. ويقول الصينيون تعبيرًا عما قد يحدث للصين من جراء الفيضانات: «لولا يو، لكنا كلنا سمكا». ومن الأساطير التي تروى عنه أنّ خمر الأرز عصر في أيامه، وقدم له، فصبّه على الأرض، وقال: «سيأتي اليوم الذي يخسر فيه أحد الناس بسبب هذا الشيء ملكًا»، ثم نفى من اكتشف

قراءة في أساطير التكوين والخلق رؤية جديدة

هذا الشراب من البلاد، وحرم على الناس شربه[٥].

أسطورة التكوين والخلق الهندية:

أمّا بالنسبة للهند فالأمر يختلف عن الصين؛ إذ استطعنا الحصول على ثلاثة مراجع مهمّة، هي:

١- ديورانت.

٢- غوستاف لوبان.

٣- أحمد عبد الغفور عطار.

يقول غوستاف لوبان في معرض حديثه عن مسألة خلق الإنسان في الفكر الهندي:

«كما جاء في شريعة (مانو) بادئًا بالرمز البرهمي المشهور القائل إنّ كل طائفة (طبقة) خرجت من جزء جسم برهمة. أراد الرب المولى تكاثر الجنس البشري، فخلق من فمه وذراعه وفخذه ورجله على الترتيب: البراهمة والأكشترية والويشية والشودرا. وأراد دوام هذا الجنس، فجعل لكل واحدة من هذه الطوائف (الطبقات) أعمالاً خاصة:

فعهد إلى البراهمة في درس أسفار الفيدا، وتعليمها، وتقريب القربان، وإدارة ضحايا الآخرين والعطاء والأخذ.

وفرض على الأكشترية حماية الشعب، وممارسة الإحسان والتضحية، وتلاوة الكتب المقدّسة، وعدم الانهماك في الشهوات.

وخص الويشية بتربية المواشي، وإيتاء الزكاة، والتضحية، ودراسة الكتب المقدسة، والتجارة، والربا، والحرث.

وأوجب على الشوادرا عملاً واحدًا فقط، هو خدمة تلك الطوائف {الطبقات} من غير أن يحطوا من قدرها»[٦].

وواضح أنّ لوبان كان يهتم فيما قدّمه بالمسألة الاجتماعية، ومعالجة الديانة لها، وليس بمسألة الأساطير؛ إذ إنه إنما يتعامل مع الشرائع والعقائد الدينيّة التي سادت في الهند، وإذا كنّا قد أوردناه هنا فلأنّ النص يتعلق بخلق الإنسان.

أمّا ما تقدّمه الأساطير والملاحم والترانيم الهنديّة عن قصة التكوين والخلق، فهو مغاير تمامًا لموضوع الأساطير، وهذه ترنيمة الخلق الهندية كما أوردها كل من {ول ديورانت} و{أحمد عبد الغفور عطار}

{ عطار }

لا عدم ولا موجود في هذا الوجود.

فهذه السماء المشهودة لم يكن لها وجود.

ولا قبتها الزرقاء مطوية على الأرض

أهي هاوية الماء التي لا قرار لها؟

لم يكن موت كما لم يكن خلود

لم يكن ليل ولا نهار

لم يكن هناك غير الواحد الأحد

لم يكن موجودًا سواه منذ القدم حتى الآن

كان هناك ظلام، وكان في البداية كل شيء محجوبًا

وكان البدء في ظلام: بحر بلا ضياء

والروح الكامنة في البذرة

مقالات

لم تطق الحر فخرجت إلى الوجود

فانضم إلى الطبيعة الحب: ذخر الحياة الدائم

والشعراء يدركون بتأملهم وصفاتهم حقيقة الوجود والعدم

يدركون ما وجد وما لم يوجد

ليت شعري ! أجاء الحب من الأرض أم من السماء

إنه يتسع لكل شيء ويتخلله ويسري فيه

ووريت البذور في الأرض فأطلت إلى السماء

فالطبيعة في الأرض، والقوة والإرادة في السماء

من الذي يعلم السر وأخفى؟ ومن أعلنه هاهنا؟

من أين جاءت هذه الكائنات المختلفة؟

الآلهة أنفسها جاءت متأخرة في مراحل الوجود

من يعلم كيف وجد هذا الكون؟

إن من صدر عنه هذا الخلق العظيم

سواء خلقه بإرادته أو صدر عنه عفوًا

إنه هو ربنا الأعلى في السماوات العلى

الذي يعلم سر الوجود، بل لعلّه لا يعلم[٧].

الوجود؟

{ **ديورانت** }

لم يكن في الوجود موجود، ولا

عدم، فتلك السماء الوضائة لم تكن هناك، كلا

ولا كانت بردة السماء منشورة

في الأعالي؛ فماذا كان

((ما الحجاب الذي يواري ما لا يرى؟ مال الموئل؟ لكل شيء غطاء؟ ماذا كان موئلاً؟ ماذا)).

{**ديورانت**}

كان مخبأ ؟ أكانت هي المياه بهوتها التي ليس لها قرار؟

ولم يكن ثمة موت، ومع ذلك لم يكن هناك

ما يوصف بالخلود. ولم يكن هناك فاصل

بين النهار والليل ((والواحد الأحد))

لم يكن هناك سواه، ولم يوجد سواه

منذ ذلك الحين حتى اليوم

كانت هناك ظلمة، وكان كل شيء في البداية تحت ستار من ظلام عميق - محيط بغير ضياء - والجرثومة التي لم تزل كامنة في اللحاء، برزت طبيعة واحدة من الحر الحرور

ثم أضيف إلى الطبيعة الحب، وهو الينبوع الجديد للعقل - نعم إن الشعراء في أعماقهم يدركون - إذ هم يتأملون

هذه الرابطة بين ما خلق وما لم يخلق،

فهل جاءت هذه الشرارة من الأرض تتخلل كل شيء، أم جاءت من السماء

ثم بذرت الحبوب، ونهضت جبابرة القى - فالطبيعة في أسفل، والقوة والإرادة أعلى - من ذا يعلم السر الدفين؟ من ذا أعلنه هاهنا، من أين، من أين جاءت هذه الكائنات على اختلافها؟

إن الآلهة أنفسها جاءت متأخرة في مراحل الوجود - من ذا يعلم أنى جاء هذا.

قراءة في أساطير التكوين والخلق رؤية جديدة

إن من صدر عنه هذا الخلق العظيم

سواء خلقه بإرادته، أو صدر عنه وهو

ساكن، إنه هو ربنا الأعلى في السماوات العلى،

إنه هو يعلم السر - بل لعله لا يعلم من السر شيئًا[8].

هذه أساطير الحضارتين الكبرى في الشرق الأقصى {الصين والهند}، التي أنتجتها البشرية من بداية التاريخ المكتوب، إلى مطلع الألف الأول قبل الميلاد. وهذه الأساطير عادة ما تقدم لنا في إطار ديني، وأول سؤال يطرح نفسه بإلحاح هو من الذي أوجد هذا الإطار الديني لهذه الأساطير؟ والإجابة عن هذا السؤال لا يمكن أن تخرج عن ثلاثة احتمالات، هي:-

أ- الأساطير نفسها كانت حقيقتها منضوية تحت إطار ديني.

ب- الترجمة من اللغات القديمة إلى لغاتنا الحديثة كانت هي السبب في خلق الإطار الديني عندما كانت تترجم الألفاظ والرموز، التي تشير إلى القوى، التي تعدّها الأسطورة مسؤولة عن الخلق والتكوين، وأعطتها تسميات دينيّة استنادًا إلى ما ألفته هذه اللغات الحديثة حول بعض الألفاظ والرموز المعروفة لديها.

ج- الذهنية الحديثة المتكونة في البيئة التوراتية- التي كانت تعدّ التوراة المصدر التاريخي الوحيد عن التاريخ القديم - ومن ثم كانت توازن كل الأساطير بما أوردته التوراة؛ ليكتسب شرعيته أو عدمها، كما تفعل الذهنية الإسلامية - اليوم - عندما تحاول التأكيد على أنّ البشرية في مراحل متقدمة من نشأتها كانت تمتلك إحساسًا داخليًّا بوجود قوة مفارقة لطبيعتها وللطبيعة ككل من حولها هي المسؤولة عن الوجود، سواء أكان الوجود البشري أو الوجود غير البشري، بل قد يذهب البعض إلى القول إنّ البشرية في تلك المراحل الموغلة في القدم من تاريخها قد توصلت إلى وجود عالم ما بعد الموت بصورة مطابقة لما قدمه الإسلام عن هذا العالم (العالم الآخر، أو الدار الآخرة)[9]، وتعطي لهذه، استنادًا إلى مدى انسجامها مع ما قدمه الموروث الإسلامي، والإسلامي فقط.

لنقف أمام الاحتمال الأول: الأساطير نفسها كانت في حقيقتها منضوية تحت إطار ديني، ولنبدأ من الصين:-

لم تخبرنا الأسطورة أي شيء عن {بان كو} على الإطلاق، كل الذي تقوله الأسطورة أنّ { بان كو} ظل (٢٢٢٩٠٠٠عام) يشكل في الأرض. ومن {بان كو} هذا صدرت الأرض، والرياح، والمطر، والعواصف، والنباتات، والمعادن، والحشرات {التي منها تطور الإنسان}. فلماذا لا يكون {بان كو} هو المياه البدائية، أو العماء الأولي؟ وأن حركته - التي قدمتها الأسطورة حركة شاملة لكل أشكال الحركة المعروفة لدينا اليوم؟ - كانت السبب في تمايز تلك الأشكال التي تتخذها المادة طبقًا وشكل الحركة. فقد قدمت لنا الشكل المزدوج للحركة متمثلاً في إعادة التشكل الذي ظهر في تحول الجسم والعظام إلى {الأرض والمعادن} كما قدّمت شكل الحركة التحولية التي ظهرت في تجمع {السحب}، وهذا إذا ما ربط بتحول العرق إلى أمطار يعطي

تعبيرًا عن تأثير الحرارة والبرودة، يضاف إلى ذلك تحول الشعر إلى نبات، مما يؤكد دلالة فعل التراكمات والتحولات، كما تشير إلى الشكل البيولوجي للحركة ممثلا في النباتات والحشرات...

ولم تقف الأسطورة عند هذا فحسب، بل ذهبت إلى أبعد من ذلك عندما تحدثت عن حركة تطور الكائنات الحيوانية، ومسيرة التطور من أبسط كائنات إلى أرقاها {الإنسان}، وذلك عندما تحدثت عن الجهود التي بذلها الملوك الخمسة في تحويل {قمل بان كو} إلى كائنات حضاريّة، المسيرة التي لم تتجاوزها نظرية {دارون} ولا أنثروبولجية {مورغان}، ونظريات {باخوفن} وغيره من الأنثروبولوجيين الحديثين والمعاصرين، حول مجتمع الأمومة، وأكل اللحوم النية، ولبس الجلود، ثم ظهور الزواج، وتعلم الكتابة، والموسيقا، والتصوير، و مستوى معين من الاصطياد {صيد السمك بالشباك}، واستئناس الحيوان؛ وتربية دودة القز لاستخراج الحرير منه، ثم ظهور الزراعة وصناعة المحراث الخشبي - أليس في هذا إشارة إلى التقسيم الاجتماعي للعمل الأول؟ - إقامة الأسواق وإيجاد التجارة - أليس في هذا إشارة إلى التقسيم الاجتماعي للعمل الثالث ؟- وماذا يعني الحديث عن مهنة الطب؟ ألا يدل على نمو المعرفة، وتعدد أشكال النشاط الإنساني؟

إنّ كل ما قدمته الأسطورة لا يتضمن أيّ إشارة إلى الدين، أو العلاقات الدينيّة. حتى في أزمان لاحقة، عندما تحدثت عن إقامة السدود، وحفر البحيرات، وشق الجبال، لم تشر إلى أي قوى خارقة ذات صفة دينيّة، كما كان حريًّا أن توجد هذه الأسطورة نوعًا من الترابط بين علم {الميثولوجيا} وعلم الفيزياء، وبخاصة فرع حركة المادة وتطوراتها؛ لتقدم لنا معرفة حقيقية عن الترابط بين كل أشكال المادة مؤسّسا على معطيات علميّة!!... ونحن نستغرب من أين أتى {ول ديورانت} بلفظة السماء عندما قال: «وتقول لنا هذه الأساطير إنّ الناس كانوا قبل هؤلاء الملوك السماويين»[10]؟ وإذا كان {ديورانت} قد وضع عبارته بين قوسين، وهذا دليل على التنصيص، فكان الأحرى به أن يدل على المرجع، أو إذا كان ذلك نصًّا من الأسطورة كان يتساءل لماذا لم ترد إشارة سابقة حول ذلك؟..

في كل الأحوال ليس هناك ما يسوّغ لنا إقحام أي إطار ديني يمكن أن ندرج ضمنه هذه الأسطورة.

وإذا انتقلنا إلى الهند وتعاملنا مع {ترنيمة الخلق الهندية} فما الذي نجده فيها ؟ تتساءل الترنيمة: إذا لم يكن في الوجود، وجود ولا عدم، ولم تكن السماء في الأعالي، فما الذي كان يحجب كل ذلك؟ (فلماذا كان لكل شيء غطاء؟). ما هو الملجأ؟ ما الذي كان مخفيًّا؟

وتأتي إجابة الترنيمة في شكل سؤال استنكاري (أكانت هي المياه بهوتها التي ليس لها قرار؟).

الترنيمة لا تجد أي شيء يمكن أن يكون ملجأ لكل هذه الأكوان سوى (المياه بهوتها التي ليس لها قرار)، وتعود الترنيمة فتستدرك أن أسئلتها كانت حول {الطبيعة غير الحيّة} فتؤكد أنه لم يكن ثمة موت، وهذا يعني أنه هناك حياة، ثم تنطلق من ذلك إلى أن التغير هو القانون الذي يحكم الأشياء سواء منها {الحيّة وغير الحيّة}، (ومع ذلك فلم

يكن هناك ما يوصف بالخلود)، حتى الزمن لم يكن موجودًا (لم يكن فاصل بين النهار والليل). وتؤكد الأسطورة على وحدة الوجود عندما تقول: «والواحد الأحد لم يكن هناك سواه». ماذا يعني هذا؟ إنَّ الإجابة عن هذا السؤال تقتضي فهم المقطع كاملاً. «لم يكن وجود ولا عدم، لم تكن هناك سماء، هل كان هناك حجاب يحجب كل شيء؟، ما الشيء المحجوب ؟ ما هو الملجأ الذي حجب كل شيء فيه؟، فلا تجد غير المياه بهوتها التي ليس لها قرار!!»، هذه المياه هي الوحيدة الأزلية، هي التي عندما كان كل شيء غير موجود (حتى العدم كان غير موجود). وهذا منطقي، فما دامت المياه موجودة فالعدم غير موجود. وهذه المياه هي الوحيدة الموجودة، إذًا هي ((الواحد الأحد))، ولتأكيد ذلك تقول: ((ولم يوجد سواه منذ ذلك الحين حتى اليوم)). كل شيء تعرض للتغير، وتبدلت ملامحه، إلاّ (المياه) لم تستطع التغيرات أن تبدل ملامحها، وظلّت هي المياه منذ ذلك الحين حتى اليوم، بل إلى أبد الآبدين.

وتواصل الترنيمة فتصف كيف كان الكون في {عمى}، يلفه الظلام، ثم كيف جاء الوجود – وهي تؤكد وحدة هذا الوجود (برزت طبيعة واحدة)، وتذهب إلى أنّ الوحدة كانت قائمة بين الطبيعة الحيّة والطبيعة غير الحيّة،(ثم أضيف إلى الطبيعة الحب، وهو الينبوع الجديد للعقل) – وهذه إشارة إلى الإنسان، وهي تصفه بالجديد–، وأنّ الطبيعة الحيّة هي مرحلة لاحقة في الوجود، فتقول: «كانت هناك ظلمة، وكان كل شيء في البداية تحت ستار من ظلام عميق– محيط بغير ضياء – والجرثومة التي لم تزل كامنة في اللحاء برزت طبيعة واحدة من الحر الحرور، ثمّ أضيف إلى الطبيعة الحب، وهو الينبوع الجديد للعقل – نعم إنّ الشعراء في أعماقهم يدركون – إذ هم يتأملون – هذه الرابطة بين ما خلق وما لم يخلق...».

والترنيمة هنا تشير بإصبع الاتهام إلى الشعراء، وكأنها ترى أنّ ابتداع مسألة الخلق من بنات أفكارهم. «نعم إنّ الشعراء في أعماقهم يدركون – إذ هم يتأملون – هذه الرابطة بين ما خلق وما لم يخلق»، أليست هذه إشارة إلى عدم رضاء الترنيمة ذاتها عمّا يقدّمه {الشعراء عن الخلق؟}، وهي تشير إلى مدى ما يعلمه هؤلاء في أعماقهم، وما يعلنون عنه للآخرين. وتوجه سؤالاً إليهم: «هل جاءت هذه الشرارة – وتقصد الطبيعة والحب الينبوع الجديد للعقل – من الأرض تتخلل كل شيء وتشمل كل شيء، أم من السماء ؟» – هذا سؤال إجابته مطلوبة من الشعراء بالنسبة للترنيمة، ومطلوبة من كل المشعوذين في عصرنا–، ثم تواصل الحديث حول هذه الشرارة وتأمل الشعراء فتقول:«ثم بذرت الحبوب، ونهضت جبابرة القوى – فالطبيعة في أسفل، والقوة والإرادة أعلى – من ذا يعلم السر الدفين؟ من ذا أعلنه هاهنا، من أين، من أين جاءت هذه الكائنات على اختلافها ؟ إنّ الآلهة أنفسها جاءت متأخرة في مراحل الوجود– من ذا يعلم أنى جاء هذا الوجود؟».

لا نعتقد أنّ هناك من جرؤ على طرح أسئلة بهذا الوضوح والصراحة، والعمق، قبل هذه الترنيمة!! إنها تتساءل إذا كان كل ذلك ابتداء من الطبيعة غير الحية ومرورا بالتطورات التي أدّت إلى التمايز في أشكال المادة، فبزوغ الحياة، فمجيء

الإنسان ونمو العقل، كل ذلك كان يجري على الأرض، فما الذي قلب الموازين، بحيث تصبح الطبيعة على الأرض والقوة والإرادة في السماء؟ من ذا يعلم السرّ الدفين؟ من ذا أعلنه هاهنا؟ إذا كانت الآلهة أنفسها جاءت متأخرة في مراحل الوجود؟ أليست جبابرة القوى هم الذين فعلوا هذا الفعل العكسي؟؟

ولعلّ المقطع الأخير ينضح بالسخرية، وإن كان قد قدّم في صياغة أدبية، هي روعة في جمالها، إذ يقول: «إنّ من صدر عنه هذا الخلق العظيم، سواء خلقه بإرادته أو صدر عنه وهو ساكن، إنه ربنا الأعلى في السماوات العلى، إنه هو يعلم السر - بل لعلّه لا يعلم من السر شيئًا». هل بعد هذا يمكن أن نقول إنّ الأساطير في ذاتها تتضمن إطارًا دينيًّا؟؟

والآن دعونا نقف أمام الاحتمال الثاني، ولنبدأ من الصين أيضًا. لم تقدّم لنا الوثائق التي بين أيدينا حول الصين أي معلومات عن أنّ أساطير الصينيين تندرج كما حدث في الكثير من الحضارات الأخرى، فهذا ول ديورانت بصدد هذا الموضوع يقول: «تسمى الصين (جنّة المؤرخين)؛ ذلك أنها ظلت مئات وآلافًا من السنين ذات مؤرخين رسميين، يسجلون كل ما يقع فيها، وكثيرًا مما لا يقع»[11]. نلفت النظر هنا إلى حملة {ديورانت} «وكثيرا مما لا يقع».

إذًا أول سبب من الأسباب، التي جعلت الأساطير الصينيّة تصل إلينا كما هي، ومن غير إقحام أي صفات من خارجها أو إنقاص منها، يمكن أن نعزوه إلى أنّ الثقافة الصينيّة كانت ذات استمراريّة منذ القدم، من غير أن تتعرض لانقطاع، وكانت ثقافة وجدت تعهدًا ورعاية من داخلها- بصرف النظر عن أيّ مبالغات، أو أوهام قد تكون اعترتها بحكم مستوى التطور في هذه المرحلة التاريخيّة أو تلك - مما جعل تعرّفها من قبل أيّ ثقافة أخرى محكومًا بما قدمته هذه الثقافة عن نفسها، ولهذا نجد أنّ ديورانت نفسه يقول: «على أننا لا نثق بأقوالهم عن العهود السابقة لعام ٧٧٦ ق.م»[12].

وباعتقادنا أنّ هذه إشارة إلى ذلك الطابع المادي، الذي اتصفت به الحضارة الصينية، بل كونها سباقة إلى اكتشاف الكثير من الحقائق التي عدتها الثقافة التي ينتمي إليها {ديوارانت} من مبتكراتها، وبخاصة فيما يتعلّق بإشكالية تطور الإنسان، - وعلى الرغم من أنّ ما قدّمته الحضارة الصينية في هذا المضمار، لم يتجاوز الحد؛ إذ لم يكن بإمكان أناس ذلك العصر أن يقدموا أكثر من ذلك، إلا أنّ ذلك كان كافيًا؛ لأنّ يقلل من ذلك الادعاء الذي تتبجح به الثقافة التي ينتمي إليها هذا المؤرخ الكبير للحضارة - لهذا نجده عندما يورد تلك الجملة التي تقول:«... ويعرفون أمهاتهم ولكنّهم لا يعرفون آباءهم»، يورد تعليقًا لأحد العلماء يدعى {سترندج} يقول فيه: «لا يرى أنّ هذا الوصف الأخير مقصور على الأقدمين أو على الصينيين»[13]. وهو بهذا يقلل من شأن ما أوردته الأسطورة حول مراحل تطور الإنسان.

الحقيقة أنّ ما أوردناه عن ماديّة الفكر الأسطوري الصيني لا يعني أننا ننكر أن يكون للصينيين، كما لكل الأمم الأخرى، دياناتهم، إنما قصدنا الإشارة إلى أن الأساطير في هذا البلد لم تندرج ضمن أي إطار ديني، وهنا يحضرنا مثال

من تاريخ الأدب العربي: فالدارس لهذا الأدب، وبخاصة الشعر منه، يجد أنه قد نما وتطور بمعزل عن الدين، على الرغم من أنّ العرب كانوا من أكبر الأمم التي حملت أكبر الديانات السماوية انتشارًا في التاريخ. فلماذا لا تكون الأسطورة في الصين، بل الأسطورة بشكل عام، تختص بمجال غير المجال الديني، وهذا لا يعني أن ليس هناك دين لهذه الأمة. إنّ الكتابات التي جاءت من خارج الثقافة الصينيّة كانت قد دوّنت من داخلها، وحتى أولئك الذين يبحثون عن الأفكار الدينيّة الصرفة كمؤرخي الأديان والعقائد، لم يستطيعوا أن ينكروا على الثقافة الصينية ابتعادها عن اللاهوت، فهذا أحمد عبد الغفور عطار في مؤلفه {الديانات والعقائد في مختلف العصور}، عندما يعرض للديانة الصينية يقول: «وإذا درسنا ديانات الصين المختلفة فإن ملكوتها خال من الإيمان بالبعث، ولم تهتم إلا بحضر الإنسان، وعنيت به، تطلب إليه أن يصلح قلبه ويحسن معاملته مع الناس، ولم تفكر في نشور أو حساب»[١٤].

هذا عن الصين، فماذا عن الهند بالنسبة للاحتمال الثاني؟.

على الرغم مما يحويه تراث الهند من تعدد في المذاهب الدينيّة، ومن عقائد متنوعة، حتى ليخيل للمرء أن ما من زاوية من زوايا الحياة بالنسبة للهندي إلا مرتبطة بالدين، إلاّ أنّ للهند تراثها الفلسفي والأسطوري الغني بالعقلانية وحتى المادية، وهو ما يؤيد فرضيتنا أن للأسطورة مجالها الخاص بها تمامًا، كما أنّ للشعر وغيره من الإنتاج الأدبي مجاله، وهذا لا يمنع أن تدون بعض الأفكار الدينيّة في شكل أسطوري، غير أن ذلك لا يعني على الإطلاق أن الأسطورة بما هي نمط خاص من أنماط الثقافة في مرحلة معينة من مراحل تطور المجتمعات بالضرورة تنتمي إلى الإطار الديني.

وعلى الرغم من أن ديورانت يرى أنّ «عددًا ضئيلاً من أسفار الفيدا هو ما يرتفع إلى مستوى الأدب، وعددًا ضئيلاً يبلغ درجة الإنشاد في رشاقتها وجمالها»[١٥] إلاّ أنّ ما يورده من ترانيم تكاد تكون كافية لأن تبرهن غير ذلك... وبخاصة بالنسبة لعلاقة الأسطورة بالدين، فهو يورد لنا ترنيمة قيلت على جثمان زميل سقط صريعًا في ميدان القتال، وهذا نصها:

«ها أنذا آخذ القوس من يد ميتة كانت تشدّها،

لتكسب لنا ملكًا وقوةً ومجدًا؛ فأنت هناك ونحن هاهنا، أعزاء بأبنائنا الأبطال،

سنهزم كل هجمة يوجهها لنا الأعداء اقترب من صدر الأرض، أمنا،

هذه الأرض الفسيحة الأرجاء العطوف بأبنائها؛

هذه الشابة الناعمة كأنها الصوف المندوف تحت جنوب الأسخياء.

ها أنذا أضرع إليها أن تصونك من أيدي الفناء،

افرجي له أيتها الأرض، ولا تضمي جسده ضمًّا ثقيلا؛ كوني له مثوى هيّنا، ومجّديه بعونك الشفوق؛

فكما تدثّر الأم بالثوب ابنها وكذلك دثري هذا الرجل أيتها الأرض»[١٦].

وقد سبق أن أوردنا ترنيمة الخلق، التي أوردها ديورانت، وكذا أوردها أحمد عطار، ونقرأ لدى ديورانت ولدى عطار أيضًا إشارتهما إلى قصة الحوار بين الأولين للبشر، والتي جاءت على شكل حوار بين {ياما} و {يامي} التي تقوم فيها {يامي} بإغراء أخيها بمضاجعتها من أجل استمرار الجنس البشري[١٧].

ويؤكد لنا ديورانت أنّ موضوع أسفار اليوبانشاد هو ذلك السر في هذا العالم، الذي عزّ على الإنسان فهمه : «فمن أين جئنا، وأين نقيم، وإلى أين نحن ذاهبون؟ أيا من يعرف «براهمان» نبئنا من ذا أمر بنا، فإذا نحن هاهنا أحياء... أهو الزمان أم الطبيعة أم الضرورة أم المصادفة أم عناصر الجون، ذلك الذي كان سببًا في وجودنا»[١٨]. ويورد ديورانت فقرة من سفر {ميتربي} عن ملك خلّف ملكه وضرب في الغابة متقشفًا زاهدًا، وهذه الفقرة هي:-

«سيدي، ما غناء إشباع الرغبات في هذا الجسد النتن المتحلل، الذي يتألف من عظم وجلد وعضل ونخاع ولحم ومني ومخاط ودموع ورشح أنفي وبراز وبول وفساء وصفراء وبلغم؟ ما غناء إشباع الرغبات في هذا الجسد، الذي تملؤه الشهوة والغضب والجشع والوهم والخوف واليأس والحسد والنفور مما ينبغي الرغبة فيه، والإقبال على مايجب النفور منه، والجوع والظمأ والعقم والموت والمرض والحزن وما إليها؟ وكذلك نرى هذا العالم كلّه يتحلل بالفساد كما تحلل هذه الحشرات الضئيلة، وهذا البعوض، وهذه الحشائش، وهذه الأشجار، التي تنمو ثم تذوي... إني لأذكر من كوارث العالم جفاف المحيطات الكبرى، وسقوط قمم الجبال، وانحراف النجم القطبي على الرغم من ثباته... وطغيان البحر على الأرض.. في هذا الضرب من تعاقب الوجود. ما غناء إشباع الرغبات، ما دام بعد إشباع الإنسان لها سيعود إلى هذه الأرض من جديد مرّة بعد مرة»[١٩].

هذا المنزع الذي ينزع إليه كل الفكر الهندي؛ الأسطوري والفلسفي، وحتى الديني لا يتضمن أي إطار ديني بالمعنى الذي تفهمه الثقافة المشبعة بالروح التوراتية {مسيحية كانت أو يهودية} ، إلاّ بالقدر الذي تسعى هذه الثقافة أن تكرّس به ذهنية معينة، تتلاءم مع نظرات لاهوتية مغرقة في العجزية، تريد لها قوى اجتماعية محددة أن تكون هي الذهنية التي تهيمن في المجتمع؛ لتضمن في النهاية هيمنتها كقوة اجتماعية تتحكم بمصير البشرية لإرضاء رغباتها، التي تتولد كل ثانية، وكل دقيقة، وكل يوم، من مكامن حيوانيتها السرطانية.

أما نحن فنرى هذه الترانيم والقصص، وتلك الاستفسارات، التي جاءت في ترنيمة الخلق، والتي جاءت في سفر {ميتربي}، وتلك التي صاغتها مرثية الصديق الذي صرع في ساحة القتال، نرى في كل ذلك موقفًا إنسانيًّا عميقًا ورائعًا، خال من كل الشوائب والأوهام التي تنسب إليه. موقف يبحث الإنسان فيه عن ذاته في ذاته وليس في ما هو خارج هذه الذات، إنّه موقف لا يرى في الإنسان شيئًا مفارقًا لهذه الأرض، الطبيعة، بكل ما تتمظهر فيه من أشكال، ولعلّ ما يبدو غريبًا على الإنسان في هذه الترانيم والقصص والاستفسارات بحق هو ما تحاول أن تلصقه به النظرة الاغترابية، سواء منها تلك التي تولدت داخل الثقافة الهندية نفسها، والتي جاءت استفسارات ذلك الملك المتقشف

لفضحها، أو تلك النظرة الاغترابية الوافدة من الثقافة الواقعة تحت هيمنة الفكر التوراتي المسيحي والمسلم.

إنّ استفسارات الملك المتقشف التي وردت في سفر {ميتربي} ليست استفسارات لاهوتية، كما تحاول النظرات الاغترابية تصويرها. إنها موقف احتجاجي على تصرفات تلك القلّة من البشر، التي تُساق تحت ضغط غرائز حيوانيّة مدمّرة إلى التخلّي عن كل ما حققته البشرية من إنجازات حضارية أوصلتها إلى أن تهتك كل أسرار الكون بأبعاده اللامتناهية، وتخضعه لسيطرتها من أجل المزيد من الرقي والرفاهية للإنسان، ولنقرأ هذه الاستفسارات «ما غناء إشباع الرغبات في هذا الجسد النتن المتحلل (...) رغبات الشهوة والغضب والجشع والوهم والخوف واليأس والحسد والنفور مما ينبغي الرغبة فيه، والإقبال على ما يجب النفور منه؟». ولنتساءل ما هذا الذي ينبغي الرغبة فيه، والإقبال عليه؟ وما هذا الذي ينبغي النفور منه؟ إنّ ما ينبغي الرغبة فيه هو تنمية الطاقات والقوى المبدعة في الإنسان وتطويرها، وتحقيق إنسانيته، عن طريق تلبية متطلباته الضرورية الأولى: {مأكل، مشرب، ملبس، أمن حماية}، ثمّ تلبية متطلبات شروطه الاجتماعية بوصفه كائنًا متميّزًا يشترطه نمط الوجود، الذي يحقق فيه تميّزه، وذلك عن طريق تغيير هذا النمط والصعود به تدرّجًا للابتعاد عن الطبيعة الحيوانية، التي وجد عليها في بداية تكوينه، وخلق لنفسه طبيعة إنسانية جديدة، قابلة للتجدد باستمرار، ولذلك متطلبات هذه الطبيعة المتجددة النامية في تجددها متطلبات متجددة ونامية في تجددها أيضًا.

وبما أنّ الإنسان في نظر صاحب الاستفسارات امتداد للطبيعة الأم، للأرض التي عبّر عنها في مرثية الصديق، الذي صرع في ساحة القتال، طاقاته وقواه المبدعة لا تحد، إلاّ إذا تم التدخل في فصله وحرمانه من امتداده {الطبيعة}، وهو لا يصبح إنسانًا بمجرّد تحقيق المرحلة الأولى من تميزه عن بقية الكائنات الحيوانية الأخرى؛ أي لا يصبح إنسانًا بمجرد: أن ينتصب ويمشي على أطرافه الخلفية فقط، وأن يجيد لغة للتخاطب مع الآخرين بها (في أدنى الحدود الممكنة)، وأن يمتلك العضو البيولوجي {للحب } الينبوع الجديد للعقل. فهذه هي الأوليات الأساسية والضروريّة المهمّة والمهمّة جدًّا في تحقيق تميزه، غير أنه لا يصبح إنسانًا إذا بلغ هذه الدرجة، ثم أوقف عن ممارسة خلق طبيعة إنسانية لنفسه، تلك الطبيعة التي يشترطها نمط وجوده الاجتماعي. وهذا لن يتمّ إلا إذا أتيح له أن يطلق طاقاته الإبداعية في تحويل الطبيعة الأم وطبيعته ذاتها. وصاحب الاستفسارات يرى أنّ الإنسان عند المرحلة التي طرح فيها استفساراته كان قد بلغ الدرجة الأولى من تميّزه، ولكنّه أعيق، بحيث لم يتجاوز كونه: «جسد نتن، متحلل يتألف من جلد، وعظم، وعضل، ونخاع، ولحم، ومني، ودم، ومخاط، ودموع، ورشح أنفي، وبراز، وبول، وفساء، وصفراء، وبلغم». وهل الإنسان إذا سحقت إنسانيته، وجرّد من كل ما يسمو به من عقل وإبداع وتحرير للقوى النفسية الكامنة لديه، وسلبت حريته، وامتهنت كرامته، هل

يختلف إذًا عن ذلك الوصف الذي وصفه به صاحب الاستفسارات؟

نحن نعتقد أنّ هذه الاستفسارات إنما هي السؤال الاستنكاري الموجّه إلى كلَّ البشرية عما تعنيه قيمة الإنسان عندما يفقد كل مقومات الإنسانية ما عدا تلك الصفات التي اكتسبها بالوراثة من الأسلاف البعيدين، الذين حققوا له الخطوة الأولى في تميّزه عن الحيوان؟ وكلما جاهد الإنسان في تحقيق خطوات أكثر إلى الأمام على طريق تحقيق إنسانيته، بتغيير الوسط المادي المعطى طبيعيًّا، أو الاصطناعي إلى وسط اصطناعي جديد، وتغيير طبيعته في الوقت نفسه إلى طبيعة إنسانية أرقى نحو تحقيق إنسانيته الكاملة بالسيطرة على الطبيعة، وإخضاعها لتلبية متطلباته النامّية باستمرار. وإذا بتلك القوى تأتي عليه فتدمره، وتفتك به، من خلال زجّه في حروب، ومجاعات، وإبادة، لا لشيء إلاّ من أجل أن تستحوذ شرذمة قليلة من (الناس) لا يجمع بينها وبين الإنسان سوى: شكلها، وإجادتها للغة البشرية، وقدرتها على تحويل {الحب ذلك الينبوع الجديد للعقل} إلى أداة لابتكار الجرائم والموبقات، وبأنانية مريضة هي من بقايا الخصال الأكثر إيغالا في الحيوانية.

وواضح أنّ تصرفات هذه القوى هو ما قصده صاحب الاستفسارات بالشيء الذي ينبغي النفور منه. أي إنّ الجشع، والشهوة، والغضب، والوهم، والحسد، والتسلط، والوحشية، التي يلهث وراءها القلّة القليلة في المجتمع، والتي يكون ثمنها الحرمان، والجوع، والمرض، والخوف، واليأس، وعدم إمكانية أنسنة الإنسان، للجموع الغفيرة من الناس، تدفع باتجاه إعادة النظر في حياة تلك الجموع المستكينة، وما الاستفسارات إلا دعوة تلك الجموع للتمرّد والثورة على أوضاعها، ولكن خدمة تلك القوى من محليّين وغير محليّين، وبحكم سيطرتهم على الفكر والثقافة، واستمرائهم إشباع رغباتهم ونزواتهم على حساب إنسانية الإنسان، حولوا دعوة التمرد والثورة إلى دعوة خنوع واستسلام، واصفين إياها بالدين حينا، وبالفلسفة الروحانيّة حينًا آخر.

ولعلّ ما يثير الاستغراب هو قول مؤرخ الحضارة الكبير {ول ديورانت} حول أسفار الفيدا: «وليس بين أسفار الفيدا إلا سفر واحد ينتمي إلى الأدب أكثر مما ينتمي إلى الدين والفلسفة والسحر، فسفر ((رج)) ضرب من الدواوين الدينيّة، يتألف من (١٠٢٨) ترنيمة، أو أنشودة من أناشيد الثناء، يتوجه به الناس إلى مختلف معبودات الآريين الهنود - الشمس، والقمر، والسماء، والنجوم، والريح، والمطر، والنار، والفجر، والأرض، وغيرها، ومعظم الترانيم دعوات واقعية في سبيل القطعان والمحصول وطول العمر؛ وقليل جدًّا منها يرتفع إلى مستوى الأدب، وبينها عدد ضئيل يبلغ درجة «الإنشاد» في رشاقتها وجمالها، بعضها شعر طبيعي ساذج، كأنه الدهشة الفطرية يبديها الطفل إزاء ما يرى، فترنيمة منها تعجب كيف يخرج اللبن الأبيض من أبقار حمراء، وترنيمة أخرى تدهش لماذا تسقط الشمس على الأرض سقوطًا عموديًا حينما تبدأ في الانحدار؛ وترنيمة ثالثة تتساءل: كيف أمكن «لمياه الأنهار كلّها أن تثب فوارة إلى المحيط فلا تملؤه»، ومنها ترنيمة رثاء على أسلوب «ثاناتوبسيس» قيلت على جثمان زميل سقط صريعًا

قراءة في أساطير التكوين والخلق رؤية جديدة

في ميدان القتال ... وقصيدة أخرى عبارة عن حوار صريح بين الأبوين الأولين للبشر، وأسمى أجزاء القصيدة قطع هائلة هي «ترنيمة الخلق»، وفيها ترى عقيدة وحدة الوجود مبسوطة بظلالها الرقيقة، بل ترى ريبة التقي الورع، في هذا الكتاب الذي هو أقدم كتاب ظهر بين أشدّ الشعوب تمسكًا بالدين»[٢٠][٢١].

يستغرب المرء من موقف هذا المؤرخ الذي يمزج فيه بين كل هذا الخليط من الترانيم والقصائد، ذات المستويات المختلفة، وكيف يجمع بين الواقعي والساذج وعقيدة وحدة الوجود في فقرة واحدة دون أن يميّز بينها بسوى جملة أو جملتين مثل: «قليل جدًّا منها يرتفع إلى مستوى الأدب» أو «وبينها عدد ضئيل يبلغ درجة الإنشاد في رشاقتها وجمالها». هذا من جهة، ثم نراه يصنف ترنيمة الخلق في إطار عقيدة وحدة الوجود بصورة مطلقة، دون التطرق إلى ما ترمي إليه الترنيمة حقيقة، ودون التنبه إلى ما توحي به جملة {عقيدة وحدة الوجود} بالنسبة للقارئ أيًّا كان هذا كلّه من جهة ثانية. وهذا ما قصدناه بقولنا إنّ اللغة، في أثناء الترجمة من اللغات القديمة إلى اللغة الحديثة، هي التي تضفي على النص طابعًا دينيًّا، عندما تصطدم بألفاظ ورموز مستخدمة في اللغة القديمة، تشير إلى القوى التي تتحكم في مسألة الخلق والوجود، فتلجأ اللغة الحديثة تحت تأثير ثقافي إلى ترجمة تلك الألفاظ والرموز بألفاظ ورموز من ثقافتها، وهذه الألفاظ والرموز في الثقافة الجديدة تحمل مدلولات دينيّة أو بعض مدلولات أخرى، مما يسبب إرباكًا في الفهم الصحيح للمجال الذي تعالجه الأسطورة. وهذا صومئيل نوح كريمر يقول: «لقد عبّر السومري عن كل كائن من هذه الكائنات غير المرئية، والشبيهة بالإنسان، التي كانت في الوقت نفسه فوق البشر، وخالدة بكلمة (dangir) التي نترجمها إلى كلمة (إله)[٢٢]، وفي معرض تقديمه لوثيقة الملك {أور كاجينا السومري} يقول: نجد في هذه الوثيقة كلمة (حرية) تستخدم أول مرّة في التاريخ المدون للإنسان، إنّ هذه الكلمة هي (أما رجي) {amarrgi} التي تعني حرفيًّا ((عودة إلى الأم)) كما أشار إلى ذلك حديثًا الأستاذ {فكنشتاين}، على أننا لا نزال نجهل السبب الذي أدّى إلى استعمال هذا التعبير بمعنى ((حرية))[٢٣]. وفي موضع آخر يشير إلى أنهم: «يقرون بوجود مادة بين السماء والأرض، أطلقوا عليها ((ليل))، وهي كلمة معناها التقريبي: ريح، هواء، نفس، روح، ويبدو أنّ أكثر خصائصها أهمية هي، الحركة والامتداد، ولذلك يضاهي بوجه التقريب كلمتنا ((الجو))»[٢٤].

وهذا ما يؤيد فرضيتنا في أنّ المترجم يتصرف أحيانًا من وحي الثقافة التي ينتمي إليها واللغة المتداولة في هذه الثقافة عندما لا يتمكن من فهم الرمز أو اللفظ الذي تستخدمه الأسطورة، فيسد ذلك بوضع لفظ من لغته وثقافته. وإلا فكيف نفسّر أن يجمع ديورانت بين ترنيمة، كالتي تتساءل عن كيف «أمكن لمياه الأنهار كلّها أن تثب فوارة إلى المحيط فلا تملؤه»، وبين «مرثية الزميل الذي سقط في ميدان القتال؟».

الحقيقة أننا لم نطلع على معظم الترانيم التي أشار لها كل من ديورانت وعطار، ولكن ترنيمة رثاء الزميل أطلعنا عليها {ديورانت} نفسه، ولا نرى فيها مجرد رثاء .. وإنما نقرأ فيها ذلك الاعتزاز

بالبطولة والتضحية، هناك هدف لأولئك الناس يرمون إلى تحقيقه، هو (ملك وقوة ومجد)، والترنيمة ليست رثاء بقدر ما هي شحذ للهمم، وإصرار على المضي في الطريق نفسه، فهي تشجيع وتهوين من أمر الموت، واعتزاز بالتضحية والبطولة وروح التحدي في سبيل المجد.

وهي في الوقت نفسه تنمية لروح الانتماء إلى الأرض {الوطن}، وهذا ضرب من خلق قيم أخلاقية ووطنية، ومن جهة تأكيد على أنّ الموت ليس فناء، وبخاصة إذا كان الموت من أجل الآخرين، وفي سبيل إسعادهم، ورسم مستقبلهم ((ملكا، وقوة، ومجدًا)). فأين الرثاء في هذا؟؟

ثم أين عقيدة وحدة الوجود المجرّدة، التي توحي بالصوفية في ترنيمة الخلق؟ أليس كل هذا بسبب اللغة التي يترجم إليها؟

إذا كان هذا ديورانت ابن الحضارة الغربية، فلنقرأ لأحمد عطار ابن الثقافة الإسلامية، فنجده يقول: «وفي الرج فيدا : إنّ هذه الآلهة التي يسمونها أندرا، أو مترا، أو فارونا ليست إلا أسماء مختلفة للإله الواحد الذي لا إله غيره في الوجود. وفي أنشودة الخلق أبيات تدل على ذلك، ومنها: لم يكن هناك غير الواحد الأحد

الآلهة أنفسها جاءت متأخرة في مراحل الوجود

إنه هو ربنا الأعلى في السماوات العلى».

ويستنتج العطار أنّ هذا دليل على اعتقادهم بأن هناك إله أعظم «ولكنهم يعتقدون أن الإله الأعظم واحد أحد»[٢٥]، وينسب إلى التعددية الموجودة عندهم اعتقادهم بأنّ العالم خاضع لقانون السببيّة – وعطار طبعًا من منكري السببيّة، أو في الأقل من المؤمنين باختراقها- واعتقادهم بمبدأ هذه الوحدانية مع الشرك والتعدد جعلهم يعتقدون أنّ العالم خاضع لقانون ثابت، هو قانون السبب والمسبب، أو العلّة والمعلول، فلا يمكن أن يوجد مسبب إلا بسبب، ولا معلول إلا بعلة، وكل الحوادث واقعة بأسباب، ومحال وقوع حادث بدون سبب»[٢٦]. ويختتم هذه الفقرة بقوله: «وكل هذا يثبت أنّ للوجود خالقًا بإرادته أو صدر عنه، وهو وحده المسيطر عليه، ولا اسم له؛ لأنّه أكبر من كل اسم، ولأنّ الكلمة لا تدل على حقيقته، وهو وحده خالق العالم بكل ما فيه ومن فيه، ولا تدركه الأفهام، ولا تدرك سره العقول إلا إذا فنيت فيه»[٢٧].

واذا كان العطار بما قدمه قد أكّد فرضيتنا في الاحتمال الثالث فهذا لا يعفينا من الوقوف أمام الاستشهادات وكيفيّة صياغتها وتأثير الثقافة التي ينتمي إليها مقدّم النص. ونحن هنا لن نناقش العطار، وإنما سنناقش الموقف الثقافي، وكيف يتدخل في تشويه المعطيات عندما يكون قد حدد سلفًا أسس المشروعية، التي يجب أن تعطى للنص.

يظهر أن التعامل مع أساطير الأمم بالذهنية المثقلة ثقافيًا بمقاييس ومعايير سالفة تؤدي حتمًا إلى التعسف، ويظهر هذا واضحًا من الأحكام التي تطلق على النصوص، فالقول: «واعتقادهم بمبدأ هذه الوحدانية مع الشرك والتعدد جعلهم يعتقدون أنّ العالم خاضع لقانون ثابت، هو قانون سبب». إن القارئ لهذا النص يخرج باستنتاج أنّ كاتبه ينكر السببية، ومن ثم يرد الحوادث إلى قوة خارقة، ويسلب الإنسان أي إمكانية في العلم أو المعرفة أو التفكر، ويحوّله إلى كائن بهيمي يستسلم لكل ما

يحدث دون أن يسأل لماذا حدث؟ وهذا تكريس للجهل والعجزية.

أما الأبيات الثلاثة التي وردت وتم الاستنتاج منها على «الإله الواحد الذي لا إله غيره في الوجود» فهي تدل على أحد أمرين: أنّ النص لم يفهم، وهذه كارثة، إذ كيف نقدّم ما لانفهمه على أنه معرفة أو عرفان، أو عقيدة، ونملأ بها أذهان الأجيال، وقد نعدها من المقدسات التي يعاقب من يعارضها، وإما أن الاستنتاج غير الصحيح، الذي نتج عن فهمنا للنص، قد وضع بتعمد وبقصد أيديولوجي، وهنا تكون المصيبة أعظم والكارثة أكبر، إذ يعني هذا الاستخفاف بالعقل البشري وتسفيهه، وتغذيته بأوهام ومختلقات لا لشيء إلا لتسود أيديولوجيا معينة، هي في كل الأحوال ضد مصلحة البشر.

إنّ مؤلف كتاب {الديانات والعقائد عبر العصور} يرتكب خطأ فادحًا، عندما يعتقد أنّ مجرد ورود البيت الذي يقول «والواحد الأحد لم يكن هناك سواه» في الأسطورة، فينتزعه من سياقه، ويعطيه معنى ليس معناه الذي جاء في نص الأسطورة، بل معنى موجود سلفًا في ذهن الكاتب، والحقيقة أن هذا البيت لا يحمل معنًى دينيًّا إطلاقًا ناهيك عن المعنى التوحيدي. إنّ البيت قد جاء بعد عدّة تساؤلات، أكد فيها النص الأسطوري، وعدم وجود السماء، وعدم وجود الأشياء، وأين كانت كل هذه الموجودات قبل وجودها؟ هل كان لها ملجأ تختفي فيه؟ وأين هو؟ ويتساءل هل هي المياه بهوتها التي ليس لها قرار؟ ثم يؤكد عملية التغيير والصيرورة «لم يكن ثمة موت، ومع ذلك فلم يكن هناك ما يوصف بالخلود»، ولم يكن هناك فاصل بين النهار والليل. ثم يؤكد أنّ الشيء الوحيد الذي كان موجودًا هو «الواحد الأحد»، الذي لم يوجد سواه منذ ذلك الحين حتى اليوم.

نعم الوجود الوحيد الذي كان دائمًا موجودا عندما كانت هذه الأشياء كلّها، «الشمس، والوجود، والعدم، والملجأ، والموت، والزمن» غير موجودة، كانت المياه وحدها هي الموجودة، وهي التي لم تؤثر فيها التغيرات، أو بالأصح لم تختف على الرغم من كل شيء، وستظل كذلك.

فمن أين إذًا أتى المؤلف واصفا لها بالصفة الدينيّة، والبيت الذي اختاره هو ليكون بعد هذا البيت مباشرة يؤكد أنّ الآلهة أنفسها جاءت متأخرة في مراحل الوجود. إنّ هذا تعدّ على البشرية وعلى العقل البشري في العصر الراهن، بإرجاعه إلى مرتبة متدنية من درجات التفكير، وإقامة سدود كثيفة من الأغشية الأيديولوجية، يصعب على الأجيال المقبلة إزاحتها والتخلص منها.

ما نود التأكيد عليه هو هناك خطأ جسيم يُرتكب من قبل جميع العلماء والمفكرين والباحثين في شتى المجالات، باستثناء مجالات العلوم الطبيعية، وهذا الخطأ ليس مقصورًا على ثقافة دون أخرى بالنسبة للثقافات الحديثة في الأقل الثقافتين الأوربية والغربية، والثقافة الإسلامية المعاصرة. هذا الخطأ يتمثل في إسقاط الذهنية الحديثة، بكل ما يثقلها من تراث أيا كان تاريخه ومصدره، على كل ثقافات الشعوب القديمة وذهنياتها... دون التنبه إلى أنّ مثل هذا الإسقاط يؤدي إلى إنتاج ذهنية مغربة وتكريسها، وغير علميّة لدى الأجيال البشرية القادمة.

ولكي نكون أكثر وضوحًا نشير إلى الدراسات في مجالات تراث الشعوب القديمة وأساطيرها وأديانها، وحتى بالنسبة للدراسات الفلسفية إلى حد ما. ولكن الأمر يصبح أكثر بروزًا في مجالات الدراسات الخاصة بالأساطير، والأديان والأنثروبولوجيا، مثلاً: في مجالات الأديان: نلتقي بتقسيمات مراحل تطور الديانات على النحو الآتي: أ- مرحلة الديانة {الإحيائيّة}، ب - مرحلة الديانة {الطوطمية}، ج- مرحلة الديانة {الفيتشية}، ويمكن إضافة أيّ صفة أخرى كالشرك، والتوحيد الطبيعي، والتوحيد الإلهي... الخ.

والحقيقة أنّ كل هذه التقسيمات لمراحل الديانة هي إسقاطات محضة قامت بها الحضارات القائمة حتى اليوم، انطلاقًا من ذهنيتها المتكونة في شروط تاريخيّة، وظروف حضارية تختلف اختلافًا كليًّا عن الشروط التاريخيّة، والظروف الحضارية التي قامت فيها الحضارات القديمة، وتختلف ذهنيّة الباحثين هذه عن ذهنيّة المبحوثين.

إذ لا أحد يستطيع أن يجزم بأنّ الإنسان الذي عاش في المرحلة التي يطلق عليها مرحلة الديانة الإحيائية كان إنسانًا يمتلك عقائد دينيّة، بل حتى شعورا دينيًّا. وكل ما تستند عليه هذه التقسيمات أنّ الإنسان في تلك المرحلة كان يضفي صفة الحياة على كل أشياء الطبيعة. وهذا ليس برهانًا على أنه يمتلك عقيدة دينيّة تؤله أشياء الطبيعة، أو أنه كان يعتقد في آلهة. صحيح أنّ الإنسان كان يخشى الظلام، والرعد، والعواصف، وهيجان الحر، وتدفق السيول الهائلة، والوحوش، والأشياء الغريبة الهيئة، ويقف في رهبة ووجل أمام البراكين والزلازل، وتحيره ظاهرة الأحلام والموت...الخ.

ولكن القول إنّ الإنسان في خوفه هذا قد عبد الطبيعة، أو دان بدين لكل هذه الظواهر والأحداث والأشياء هو قول فيه من الإسقاط ما لا يحتمل.

وإذا كانت هذه الأطروحة تستند إلى أنّ الإنسان كان يسلك في تصرفاته تجاه كل ذلك ما يمكن أن يكون دليلاً على أنه كان يتعبد أو يدين بأيّ عقيدة لهذه الظواهر من خلال بعض السلوكيات التي كان يسلكها، أو خلال بعض ((التراتيل)) التي كان ((يرتلها)) أو الإيماءات التي كان يقوم بها، أو دفن الموتى، أو التحنيط، ودفن بعض الأمتعة والأطعمة، وما إلى ذلك، فهذا ليس دليلاً أبدًا. وإلا كان الناس اليوم الذين يخشون بطش الحكام، وتعذيب الجلادين في السجون، وسطو قطاع الطرق، واللصوص، ويمارسون التزلف إلى السلطان وبطانته ويقدمون الرشوات إلى كبار الموظفين، وسماسرتهم، هم أيضًا يتعبدون لهؤلاء، ولديهم عقيدة دينيّة يدينون بها لهؤلاء.. ولكان الخوف والهلع من الأسلحة الفتاكة والأمراض والأوبئة عقيدة جديدة يجب أن تصنف مرحلتها بأنها (ما بعد الديانات التوحيدية)، وكذا الخوف من أمريكا، أو من الصين، وكوريا، أو من القاعدة، والاستشهاديين...يمكن أن تصنف على أنها عقيدة دينيّة، تضاف في تصنيف المراحل إلى (مرحلة ما بعد الديانات التوحيدية)...

إنّ تعامل الإنسان في مراحل موغلة في القدم مع ظواهر الكون وأحداثه وأشيائه، وكأنها تنتمي إلى الكائنات الحيّة، أو أنها تتمتع بالصفات الإراديّة، التي يتمتع بها هو نفسه، وإضفاء ما لم يملكه هو عليها، يجب أن ينظر إليه بمنظار آخر غير ما ألفناه حتى الآن...

إنّ الإنسان بوصفه كائنًا طبيعيًّا حيًّا يمتلك طبيعة (حيوانية محددة) من الناحية التكوينية فحسب؛ أي من حيث العناصر الداخلة في تركيب أعضاء جسم الإنسان، بما هو كائن بيولوجي، أما بقية الصفات التي تتصف بها الكائنات الحيّة الأخرى فقد تم تجاوزها منذ آلاف السنين... وشكلت عملية التجاوز هذه نقلة نوعية في طبيعة الإنسان؛ إذ خلقت لديه طبيعة جديدة، هذه الطبيعة ارتبطت بمتطلبات شروط وجوده الاجتماعي - الماديّة. هذه الشروط التي اختلفت تمامًا عن شروط متطلبات الوجود الحيواني، منذ أن أصبح الإنسان (كائنًا فيزيو - نفساني)، ومن أهم خصائص هذه الطبيعة الجديدة: أنها غير ثابتة، ومشروطة بشروط الوجود.

وإذا عدنا إلى تصرفات هذا (الكائن الفيزيو - نفساني) الإنسان وسلوكياته، تجاه ظواهر الكون وأشيائه وأحداثه في تلك المرحلة التي أطلق عليها (الإحيائية) سيتضح لنا الآتي: .

أولاً: أنها مشروطة بمستوى متطلبات شروط الوجود الاجتماعي - الماديّة، في تلك اللحظة التاريخيّة المحددة.

ثانيًا:- وجد اختلاف في تصرفات الإنسان وسلوكياته تجاه الظواهر المختلفة، وهذا الاختلاف تميّز بأنه:-

١- لحظي.

٢- ليس دائمًا، وإنما يتغير بتغير الدور الذي تلعبه هذه الظاهرة، أو الشيء، أو الحدث، في علاقتها بتلبية مطلب معين من متطلبات شروط وجوده .

٣- لم يكن الإنسان يميز بين الظواهر من حيث {صفة الحياة التي أضفناها عليها في تلك المرحلة، وكذا صفة الإرادة}، فجميع الظواهر والأحداث والأشياء كانت بالنسبة له ذات حياة وإرادة،والتمييز يقوم على العلاقة التي تربط بين هذه الظاهرة، الحدث أو الشيء، وبين تلبية حاجة من حاجاته، ودرجة هذه الحاجة لديه.

ثالثًا:- تحول الإنسان في علاقته بالعالم الخارجي من المرحلة (الإحيائية) إلى علاقة جديدة، لتكن الطوطمية، أو الفيتشية، ليس إلا تأكيدًا لفرضيتنا عن الطبيعة الإنسانية ((الطبيعة الإنسانية غير ثابتة، ومشروطة بشروط الوجود))؛ إذ إنّ التحوّل الذي طرأ في البيئة الماديّة نفسها، التي كانت فيها الحالة الأولى، ولم يطرأ في المستوى التاريخي نفسه لتطور الناس من حيث سيطرتهم على الطبيعة.

رابعًا:- إنّ مسألة التحول في الطبيعة الإنسانية يختلف عن التحولات في صور المادة، والكائنات الأخرى؛ إذ يظهر التحول بصورة أكثر وضوحًا في البنية العامة، أو بالأصح في الأسلوب الأكثر هيمنة في إنتاج شروط الوجود الاجتماعي - الماديّة للناس وإعادة إنتاجها، مما يعني أن تظل بعض العناصر المكوّنة من المراحل السابقة موجودة، ليس على مستوى الأفراد فقط، وإنما على مستوى بعض الجماعات، وقد تظل على المستوى الاجتماعي ككل، ما دامت لا تعيق الحركة الصاعدة للتطور.

خامسًا:- إنّ ما يسمى بالتقاليد والأعراف الموروثة، التي استطاعت أن تنتقل من جيل إلى

جيل، ليس شيئًا ثابتًا في الطبيعة البشرية، إنما يمثل أحد مظاهر تصرفات الإنسان وسلوكياته تجاه ظواهر الكون وأحداثه وأشيائه، وكذا علاقات الناس بعضهم ببعض في لحظة تاريخية معينة.

فكلما خطى الإنسان خطوة إلى الأمام في تملك الطبيعة والسيطرة عليها تزداد تعقيدات نمط وجوده الاجتماعي؛ إذ تضاف إلى قسوة الضرورة الطبيعية، التي يفرضها عليه المحيط المادي، الذي يمارس فيه فعاليته، قسوة حدة التناقضات الاجتماعية ومنجزات التقدّم الحضاري وآفاقه[٢٨]، فعند كل لحظة معينة من التطور التاريخي تحدث نقلة نوعية في الأسلوب الإنتاجي، الذي بوساطته يمارس الناس فعاليتهم في الطبيعة. ولكن هذا لا يعني أنّ الأساليب القديمة تنمحي، وإنما يصبح الأسلوب الجديد هو الأسلوب المهيمن في عملية إنتاج شروط الوجود الاجتماعي - الماديّة وإعادة إنتاجها.

وفي هذه اللحظة يبلغ الفرق بين المستوى التطوري لهذا الأسلوب المهيمن، والأساليب التي لا تزال متعايشة معه من المراحل السابقة، درجة عالية جدًّا من التناقض، فيبدأ تعارض بين التصرفات والسلوكيات تجاه العالم الخارجي، بما فيها الذوات بعضها تجاه بعض، التي تتلاءم مع الأساليب القديمة، بحيث يصبح أي تمسك بالتصرفات والسلوكيات القديمة يعيق تطور الأسلوب المهيمن في عملية إنتاج شروط الوجود الاجتماعي- الماديّة الجديد وإعادة إنتاجها، فتضطر القوى الاجتماعية المثلة لأسلوب الإنتاج الجديد إلى ممارسة العنف تجاه القوى الاجتماعية الأخرى، بهدف فرض نمط التصرفات والسلوكيات تجاه العالم الخارجي وتجاه الذوات بعضها تجاه بعض، وهذا يندرج ضمن تكون الطبيعة الإنسانية، وتحولاتها، وعدم ثباتها على حال مستقرة، وكذا تصرفاتها وسلوكياتها عامة غير ثابتة.

وهنا يدخل عنصر جديد في الطبيعة الإنسانية، هو عنصر استخدام العنف في فرض الالتزام بتصرفات معينة، وسلوكيات معينة تجاه العالم الخارجي، بما فيه الذوات بعضها تجاه بعض، وهذا بدوره يؤدي إلى أن تتغير الطبيعة البشرية، وتصبح على درجة من التغير وعدم الثبات، تختلف عن الدرجات في المراحل السابقة، ويتغير شكل العنف ومظاهره وأدواته؛ إذ يصبح:

أ- عنفًا مباشرًا، تستخدم فيه أدوات مادية.

ب- عنفًا مباشرًا تستخدم فيه أدوات مزدوجة (ماديّة ونفسيّة).

ج - عنفًا مباشرًا غير مادي، تستخدم فيه وسائل نفسية فقط.

د- عنفًا مباشرًا مركبًا تستخدم فيه وسائل (ماديّة، وسائل مزدوجة، وسائل نفسية صرفة). وأيضًا هناك أشكال عديدة من العنف غير المباشرة، توازي أشكال العنف المباشر.

وبما أنّ أيّ تصرفات وسلوكيات تجاه العالم الخارجي، بما فيه الذوات بعضها تجاه بعض، التي أنتجتها هذه أو تلك من المراحل التاريخية، ليست بالضرورة أن تكون كلها متعارضة مع التصرفات

والسلوكيات تجاه العالم الخارجي، بما فيه الذوات بعضها تجاه بعض، التي تتناسب والمرحلة الجديدة، التي يشترطها الأسلوب المهيمن في عملية إنتاج شروط الوجود الاجتماعي - المادية الجديد وإعادة إنتاجها، وإنما بالعكس قد تكون هناك تصرفات وسلوكيات من المرحلة القديمة أكثر صلاحية - في لحظة من لحظات تطور هذا الأسلوب - من بعض التصرفات والسلوكيات التي رافقت درجة التطور لظهور هذا الأسلوب. لهذا يمارس العنف أيضًا من أجل الحفاظ على تلك التصرفات والسلوكيات القديمة، وتعميقها، طالما هي تساهم في تثبيت الأسلوب المهيمن الجديد وتقويته، وهذا ما يفسر بقاء واستمرارية، بل الثبات الظاهري، أو التمسك الظاهري من قبل الناس، بكثير من التقاليد والأعراف، التي نطلق عليها تسميات متعددة، في سبيل استمراريتها، وقد يبلغ الأمر تقديسها.

وعليه ما يقدم لنا على أنه مرحلة معينة من مراحل التديّن عند الناس البدائيين ليس سوى ما ترسب في قاع النفسية الاجتماعية المتكونة تاريخيًّا من نتاج العنف الذي مورس ويمارس حتى الآن. ومما هو جدير بالملاحظة أنّ هذا المستوى الذي بلغته الطبيعة البشرية في تحوّلها وتطورها المستمر إنما بلغته في مرحلة متأخرة من المسيرة التاريخيّة لتطور البشرية، وكما عبرت ترنيمة الخلق الهندية: «الآلهة أنفسها أتت متأخرة في مراحل الوجود».

هذا القول ينطبق على التقاليد والأعراف الموروثة، فهي إنما جاءت متأخرة في مراحل التطور، واذا كانت ترنيمة الخلق الهندية قد تساءلت مستنكرة «من الذي أعلنه هاهنا؟» ألا يحق لنا نحن أن نتساءل من الذي أنتج هذا الموروث؟ ومن الذي ألزمنا به؟ أليس هذا السؤال جدير أن يطرح بإلحاح، وتطلب إجابته بإلحاح أيضًا؟ نحن لن نتطرق إلى هذا السؤال الآن، ولكن نؤجله إلى حين نستكمل دراستنا لبقية أساطير الشرق الأدنى ومصر. ■



الحواشي

١- ماقبل الفلسفة :١٩.

٢- مغامرة العقل الأولى: الغلاف.

٣- الكون: هو الطبيعة والمجتمع والفكر الإنساني.

٤- قصة الحضارة: م ١/ج٤/١٤-١٥.

٥- المصدر نفسه: م١/ج٤/١٨-١٩.

٦- جوستاف لوبان،٢٩٥-٢٩٧، وينظر: قصة الحضارة م١/ج٣/٢٣-٢٤.

٧- الديانات والعقائد في مختلف العصور :٩٠-٩٢.

٨- قصة الحضارة: م/ج٣/٤١-٤٢.

٩- مقدمة كتاب مشاهد القيامة في القرآن.

١٠- قصة الحضارة:١٥.

١١- قصة الحضارة: ١٤.

١٢- المصدر نفسه المعطيات نفسها.

١٣- المصدر نفسه:١٥.

١٤- الديانات والعقائد في مختلف العصور:١٥٤.

١٥- قصة الحضارة: م١/ج٣/٣٩.

١٦- المصدر نفسه: ٤٠.

١٧- المصدر نفسه، المعطيات نفسها، الديانات والعقائد في مختلف العصور:٨٨.

١٨- المصدر نفسه: ٤٥.

١٩- المصدر نفسه:٤٦.

٢٠- أوردنا نصوصًا لترنيمة رثاء الزميل، وملخصًا لقصيدة: حوار الأبوين الأولين للبشر، ونصًّا كاملاً لترنيمة الخلق.

٢١- قصة الحضارة:٣٩، الديانات والعقائد:٨٨.

٢٢- السومريون تاريخهم، حضارتهم، خصائصهم:١٥١.

٢٣- المصدر نفسه:١٠٦.

٢٤- المصدر نفسه:١٥٠.

٢٥- الديانات والعقائد٩٠.

٢٦- المصدر نفسه، المعطيات نفسها.

٢٧- المصدر نفسه، المعطيات نفسها.

٢٨- علم الجمال:٣٧.

المصادر والمراجع

١- **الديانات والعقائد في مختلف العصور**، لأحمد عبد الغفور عطار، ط١، مكة المكرمة، ١٩٨١م.

٢- **السومريون تاريخهم وحضارتهم وخصائصهم**، لصموئيل كريمر، تر. فيصل الوائلي، وكالة المطبوعات، الكويت.

٣- **علم الجمال**، للدكتور نايف بلوز، مطبعة الروضة، دمشق، ١٩٨٩م.

٤- **قصة الحضارة**، لول ديورانت، ط٢، مطبعة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٧م.

٥- **ماقبل الفلسفة**، لفرانكفورت وآخرين، ط٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠م.

٦- **مغامرة العقل الأولى**، لفراس السواح، ط١، دار الحكمة للنشر، بيروت، ١٩٨٠م.

ظاهرة المختصرات في التراث العربي

محمد بوزيان بنعلي
فجيج - المملكة المغربية

مقالات

• مدخل إلى الموضوع:

لم يقف واحد من الباحثين ورواد العلم عند ظاهرة المختصرات، التي أخذت تتلاحق في شكل قافلة متسلسلة منذ القرن السابع الهجري (١٣م)؛ لتحتل الآن مساحاتٍ شاسعة من مملكة تراثنا المخطوط في شرق الأرض وغربها. وقد لا يكون مرد ذلك إلى تقصير أو إهمال بقدر ما هو ناتج عن قناعة دفينة بعدم جدوى المختصر مع وجود الأصل، يكفي للتعبير عنها قاعدة جعلوها رئيسة ضمن قواعد تحقيق النصوص وضوابطه، وهي «لا يجوز نشر المختصر مع وجود الأصل المخطوط»، وعندي أنّ هذه القاعدة نفسها نتاج تراكم تاريخي يمثله مواقف بعض العلماء الأقدمين من الاختصار والمختصرين. وكم هو مفيد - تبعًا لذلك - أن ننكش في قصة المختصرات وموضوعها من حيث دواعي انتشارها، وعلاقتها بالأصول والأمهات، ومدى صحة آراء من يزعم عدم جدواها، وحجج المستحسنين لها، ... وهو ما ستنهد هذه الدراسة بتتبعه وتفصيله.

• تعريف الاختصار ومرادفاته:

المراد بالاختصار لغة: حذف الفضول من كل شيء، واختصار الكلام: إيجازه، والاختصار في الكلام: أن تدع الفضول وتستوجز الذي يأتي على المعنى، والخُصيري كالاختصار[١].

وهذه الدلالة اللغوية حصرت مفهومه بوضوح في الاصطلاح أيضًا، مثلما يبدو من مقدمات الذين ألفوا في المختصرات[٢]، ومن خلال استقراء عناوين طائفة منها نستطيع تجريد مجموعة من مصطلحات أخرى تدل على المعنى نفسه مثل:

- **الوجيز**: {الوجيز للغزالي، أو الوجيز لابن عطية في التفسير}.

- **الموجز**: {الموجز في النحو، لأبي بكر ابن عاصم (ت ٨٢٩هـ)}.

- **التلخيص:** {تلخيص قواعد القرافي، لمحمد بن محمد بن أحمد المقري (ت ٧٧١هـ)}[٣].

- **الاقتضاب:** {اقتضاب كتاب الأموال، لأبي الحسين ابن زرقون الأندلسي (ت٦٢١هـ)}[٤].

- **الخلاصة:** {الخلاصة}، لابن مالك النحوي الشهير، وهي مختصر الكافية الشافية له، (ت٦٧٢هـ)[٥]. وثمّة مصطلحات غير ما سبق، تشابك حمولتها دلالات الاختصار أو تلامسه بقوة من مثل:

- **التهذيب:** {تهذيب تهذيب الكمال، للحافظ ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)}[٦].

- **المختار:** {المختار في المعاني والبيان، للشيخ يوسف بن حسين الكرماستي (ت٩٠٦هـ)}[٧].

- **المنتقى:** {المنتقى، لأبي الوليد الباجي (ت٤٧٤هـ)}، انتقاه من كتابه الآخر المسمى بالاستيفاء، وهو في شرح موطأ الإمام مالك، رحمه الله}[٨].

- **المنتخب:** {المنتخب في أصول المذهب، لحسام الدين الحنفي (ت٦٤٤هـ)}[٩].

- **المنتخل:** {المنتخل من الإملاء الكبير، لأبي إسحاق البهاري البستي} قطعة منه: مخطوطة خاصّة).

- **اللباب:** {لباب تحفة المجد الصريح في شرح كتاب الفصيح، لأبي جعفر اللبلي (٦٩١هـ)} مخطوطة الخزانة العامة بالرباط تحت رقم: ج١٠٠).

- **المركز:** {مركز الإحاطة في أدباء غرناطة، للبدر البشتكي الدمشقي (٨٣٠هـ)، اختصر فيه كتاب لسان الدين ابن الخطيب الموسوم بالإحاطة في أخبار غرناطة}[١٠].

والخلاصة التي يمكن للباحث أن يسكن إليها بعد تعقب شريحة معتبرة من عناوين المختصرات أنّ أصحابها تخيروا أدق المفردات، وأشدّها التحامًا بمعنى الاختصار، حتى صار استيفاؤها بالحصر يتطلب جهدًا عزيزًا، وصبرًا جميلاً، فاللب والتخليص والمهذب والمجتبى والاقتطاف والزبدة والمعتصر... من صميم هذه الألفاظ التي تركناها اعترافًا بصعوبة استقصائها[١١].

وقليلاً ما كانوا ينأون بعناوينهم عن المشيرات الدالة على الاختصار، مثلما صنع ابن منظور صاحب لسان العرب (٧٨٨هـ) لما اختصر «فصل الخطاب في مدارك الحواس الخمس لأولي الألباب»، للشيخ أحمد بن يوسف التيفاشي (٦٥١هـ) فسمّاه: «نثار الأزهار في الليل والنهار وأطايب الأصايل الأسحار»[١٢].

وليس خاف على أحد أنّ العنوانين متباينان تباينًا يرجئ اكتشاف العلاقة التي تدب في أوصالهما إلى ما بعد قراءة مقدمة النثار.

● أنواع المختصرات

والنتيجة التي انتهينا إليها بعد فحص نماذج متنوعة من المختصرات أنها لا تتعدى نوعين اثنين:

١) **مختصرات أصول:** ونعني بها ما ينهض باختصار مادة معرفيّة معيّنة، يُتوجه إليها بالضغط والتكثيف دون الانغمار في الاستغراقات والتفاصيل. وهذا النوع لا يختلف عن التأليف في شيء. بل هو التأليف بعينه؛ لأنه خلاصة ثقافة واسعة أصيلة. وإنتاج فكري يطبعه الابتكار، وتميّزه الجدّة في آليات التنظير والمنهج، فالجديد حاضر، والفائدة غزيرة، وأنوار الإبداع والاجتهاد تتلألأ بين صفحاته وسطوره؛ ولذا عرفه العرب منذ بدايات انخراطهم في إنتاج المعرفة، ورافقهم في نهضتهم الثقافية المتوثبة قبل أن يثقلها الضعف والاسترخاء مع القرن السادس

الهجري. ففي علم النحو مثلاً، وضع أبو علي الفارسي (ت٣٧٧هـ)، وأبو القاسم الزجاج (ت٣٣٧هـ) كتبًا مختصرة للمتعلمين، يحذون فيها حذو الإمام في كتابه (يعني سيبويه)[١٣]، وقبلهما صنف مختصرًا في النحو أبو محمد اليزيدي، المتوفى عام (٢٠٢هـ)[١٤].

٢) **مختصرات فروع**: وهي التي تعنى باختصار كتاب بعينه، وقد رتبها أرسطو - حسبما نقله ابن خلدون - في الدرجة السابعة والأخيرة ضمن أصناف التأليف، فقال موضحًا: «وسابعها: أن يكون الشيء من التأليف التي هي أمهات للفنون مطولاً مسهبًا، فيقصد بالتأليف تلخيص ذلك بالاختصار والإيجاز، وحذف المتكرر إن وقع، مع الحذر من حذف الضروري؛ لئلا يخل بمقصد المؤلف الأول»[١٥].

وهذا النوع هو الذي اتجه إليه اهتمامنا؛ إذ منه اتخذ علماؤنا مواقف متعارضة، وجَرّاهُ تفرقوا زمرًا وشيعًا. وقبل تبيان ذلك لا بد من ملاحقة العوامل التي ساعدت على ظهوره واستفحاله، ودواعي تعاظم الإقبال عليه...

• العوامل المساعدة على ظهور الاختصار:

اشتغل العلماء باختصار الأمهات منذ القرن الرابع الهجري إلاّ أن ذلك لم ينسهم أبدًا مسؤولية المحافظة على أصالة الثقافة العربية الإسلامية وقوتها، والتحليق بها بعيدًا بعيدًا عبر تحريك دواليب الاجتهاد، وتفعيل آلياته باستمرار، حتى إذا أذن القرن الخامس بالانصرام «دخلت الأمّة من حيث الإنتاج العلمي والفكري والثقافي في الاختصارات والشروح لما ابتكر من العلوم والفنون في الأزمنة السابقة، حيث شهد معظم ذلك الإنتاج ركودًا في وتيرة توالي دفعات الابتكار الحيّة مع نهايات عصر التدوين، وكادت تتعطل الخطأ بدءًا من أواخر القرن السابع الهجري، وأضحت الأمة بفعل تعاظم الخلل وتفاقم الورم على موعد لم تعهده من الانحطاط، حيث كادت في جوانبها النظرية تكتفي بالتقليد، وترديد مختارات من إبداعات السلف. حاصرة جهود ابتكار رجالاتها في صياغة المتون، وقاصرة طاقات علمائها ومفكريها على اختصار المدوّن[١٦].

فاستشراء الاختصار إذًا خلل حضاري فكري، ومظهر من مظاهر انحطاط الأمّة العربية الإسلامية، وانسحابها من صناعة التاريخ الإنساني أو تفعيله على الأقل، مدّة عصيبة ترهل فيها كيان الأمّة، فتعطل الاجتهاد تحت وطأة استبداد الفكر والرأي، وتقهقر الإبداع أمام هجمات التقليد، وقصور الهمم، واستمراء الاجترار في الميادين كافة.

وسيشهد الاختصار ابتداء من القرن السابع الهجري نقلة نوعيّة وكميّة، بحيث سيغطي كل الحقول المعرفيّة المعروفة آنذاك، وسيقبل عليه الناس إقبال المهووسين المدمنين حتى يغدُو هواية مفضلة لدى البعض، ومهنة لدى البعض الآخر، فابن منظور الذي ذكرناه آنفًا غير بعيد، كان مغرًى باختصار كتب الأدب المطوّلة، اختصر الأغاني، والعقد الفريد، وذخيرة ابن بسام، ونشوان المحاضرة، ومفردات ابن البيطار، والتواريخ الكبار. وكان لا يمل من ذلك. مما حمل الصفدي على القول: لا أعرف في الأدب وغيره كتابًا مطولاً إلا وقد اختصره[١٧]، ومما يحكى عن بعض كبراء المغرب أنه رأى رجلاً طُوالاً فقال لمن حضره: لو رآه ابن ليون لاختصره، إشارة إلى كثرة اختصاره للكتب[١٨]. والقصد إلى أبي عثمان سعد ابن أحمد بن ليون التجيبي، المتوفى عام (٧٥٠هـ) شيخ ابن الخطيب، وأحد كبار الأئمة الذين أفرغوا جهدهم في الزهد والعلم والنصح.

وأمامنا من الشواهد - غير التي سبقت - ما

ينهض دليلاً مقنعًا وقاطعًا على استفحال ظاهرة الاختصار في عصور الجمود المتأخرة؛ إذ لم يكتف المختصرون بعرض أعمالهم نثرًا، وإنما صاغوها - مسرفين - في قوالب شعريّة على شكل أراجيز وقصائد، فلأبي بكر ابن عاصم أرجوزة نيل المنى في اختصار الموافقات، والأرجوزة المسماة بالموجز في النحو حاذى بها رجز ابن مالك في غرض البسط له والمحاذاة لقصده[19]، ولابن مرزوق الحفيد (ت٨٤٢هـ) منتهى الأماني، وهو اختصار شعري لأرجوزة أبي إسحاق التلمساني أصلاً السبتي وفاة (ت٦٩٠هـ)، التي لم يصنف في الفرائض أحسن منها[20].

● دواعي الاختصار وأهدافه:

كان أرباب المختصرات في كل مقدماتهم يفصحون عن الدواعي التي تقف وراء توجهاتهم، أو يستعرضون الأهداف المتوخاة منها، أو يجمعون بين هذه وتلك في إصرار من يعدّ الاختصار وسيلة لا غاية، وعملاً ثقافيًا مشروعًا لا يتقاصر عن التأليف رتبة، وهي إما دواع موضوعيّة أو ذاتيّة، نبادر إلى تفصيلها بادئين بالأولى:

١) غاية تعليميّة:

جل المختصرات كانت مفتوحة النوافذ على هذه الغايّة النبيلة، تطل منها على المتعلمين المبتدئين فتفتح بها بصائرهم، وتتقوم قواهم العقلية، وتتهذب أذواقهم، وشواهد ذلك مبثوثة في شتى مقدماتها، ولا حاجة إلى ذكرها؛ إلا أن نضرب إلى عبارة غالبًا ما كانت هي وأشباهها تتردد بين ألفافها مؤكدة تلك الغاية: «ليكون تبصرة للمبتدئ، وتذكرة للمنتهي...»[21].

ولعلّ في إقبال المتعلمين على المختصرات دليلاً على أنها تتحرك نحو هدفها تحركًا لفت أنظار طائفة المهتمين، فعكفوا عليها يهذبونها ويعيدون اختصارها، ويزيدونها تكثيفًا وضغطًا واعتصارًا.

قال أبو الفتح اليعمري (ت٧٣٤ هـ): «فلما وضعت كتابي المسمى عيون الأثر في فنون المغازي والسير، ممتعًا في بابه، مغنيًا عما سواه لقاصدي هذا العلم وطلابه، رأيت أن أُلخّص في هذه الأوراق منه ما قرب مأخذه ونقله وسهل تناوله وحمله؛ ليكون للمبتدئ تبصرة، وللمنتهي تذكرة، وسميته: نور العيون في تلخيص سيرة الأمين والمأمون...»[22].

ولا تعجب بعد هذا أن يتعرض هذا المختصر لعمليات اختصار أخرى، مثلما صنع الأمام محمد ابن سعيد السوسي المراكشي (ت ١٠٨٩هـ) وسماه: اختصار نور العيون.

٢) غايــة مذهبيّة:

إذا كان اختلاف مذاهب العلماء سببًا في تعالم بعضهم على بعض أحيانًا، وفي مقابلة كل ما يصدر عنهم بمزيد من الحرص والتحري والتمحيص، فإنه لم يرقَ أبدًا إلى مستوى القطيعة الفكريّة، بدليل ما يعترضنا في مجال دراستنا هاته من الاكتفاء بتجريد الكتاب المراد اختصاره من كل ما يخالف مذهب المختصر قناعاته، حتى صار الكتاب الواحد غذاء فكريًا يُنتفع به على نطاق واسع، ومصدرًا معرفيًا غير مقيّد بمذهب، وتلك ظاهرة سارة وخدمة جليلة قدّمها الاختصار للمتعلمين والمثقفين. فحينما ظهر تفسير الكشاف للزمخشري (ت٥٣٨هـ) تحاماه كثير من أهل العلم متذرعين بما اندس في تضاعيفه من شبهات الاعتزال. بيد أنهم لم يخفوا إعجابهم بما يحمل من آراء ونظرات بلاغيّة ذكيّة هو بها إمام من جاء بعده، فبدا لهم أن يختصروه وينقوه من كل شائبة مذمومة، واتفقوا على أنّ سيد المختصرات منه هو كتاب أنوار التنزيل للعلامة البيضاوي (ت ٦٩٢هـ) لخصه وأجاد وأزال عنه الاعتزال، وحرر واستدرك، واشتهر اشتهار الشمس في وسط

النهار[٢٣]، وتقبله الكثيرون بديلاً متوازنًا وعوضًا نزيهًا عن الكشاف.

ونحو من هذا ما قام به الشيخ عبد الوهاب الشعراني (ت٩٧٣هـ) حين انتدبه بعض الإخوان لاختصار الفتوحات المكيّة لابن عربي (ت٦٣٨هـ) قال:س وقد توقفت حال الاختصار في مواضع كثيرة منها، لم يظهر لي موافقتها لما عليه أهل السنّة والجماعة، فحذفتها من هذا المختصر...[٢٤].

٣) الفرار من التطويل:

وهذا السبب هو الذي انتهى بكثير من أولي الاهتمام إلى اختصار الأمهات، فذكر الشيخ المؤرخ تقي الدين الفاسي (ت ٨٣٢هـ) أنه ألف تاريخه المسمى «شفاء الغرام في تاريخ بلد الله الحرام» على نمط تاريخ الأزرقي (ت ٢٤٤هـ)، لكنه بعد تسويد غالبه استطالة فاختصره[٢٥]، وقال ابن حجر العسقلاني في لسان الميزان الذي اختصره من ميزان الاعتدال للحافظ الذهبي: «من أجمع ما وقفت عليه كتاب الميزان، وقد كنت أردت نسخه على وجهه، فطال عليّ، فرأيت أن أحذف منه ... وكان لي من ذلك فائدتان إحداهما الاختصار والاقتصار...».

٤) تفرق الأصل وعدم اكتماله:

ونشتف من هذا السبب عبق الخدمات الجليلة، التي ما فتئ الاختصار يسديها إلى تراثنا العربي الإسلامي. فبفضله أُنقذ كمٌّ محترمٌ من الأمهات، فحفظ ما عظم الاحتياج إليه من معارفها، ووصلت إلينا عناوينها وأخبارها، يذكر ابن منظور في مقدمة «نثار الأزهار» أنه وجد كتاب التيفاشي مسودة ناقصة في غاية الاختلال، وسوء الخط، فضمّ ما وُجِدَ منه بعضه إلى بعض، ثم قال: فاستخرت الله في تعليق ما يختار منه، ورغبت في إبرازه إلى الوجود... فأخذت زُبده ورميت زَبده...إلخ.

وقد غدت هذه الآفات وأشباهها تذكرة وعظة لجماعة من نبهاء العلماء، نذكر منهم على سبيل المثال العلامة أبا بكر السيوطي (ت٩١١هـ)، الذي كشف عن دواعي اختصار طبقاته الكبرى قائلا: «ولأحمد بن عبد القادر بن مكتوم (ت٧٤٩هـ) تصانيف حسان منها: الجمع المتناه في أخبار اللغويين والنحاة، عشر مجلدات، وكأنه مات عنها مسودة؛ فتفرقت شذرَ مذَرَ، وهذا الأمر هو أعظم باعث لي على اختصار طبقاتي الكبرى في هذا المختصر...»[٢٦]، والقصد إلى كتابه المشهور ببغية الوعاة.

٥) قصور الهمم:

وليست هذه الظاهرة من النزعات الشاذّة إبان عهود الانحطاط، فالعلماء في إقرارهم إياها، واعترافهم باستطارة شررها في كل اتجاه. واكتساحها شتى الميادين، انطلقوا من تجاربهم وملاحظاتهم داخل الأوساط العلميّة. وفيما تحت أبصارنا من مقدمات المختصرات أصوات جهوريّة صريحة، تؤكد هذا الإرث البغيض، الذي اعتلت به العقول واثّاقلت العزائم إلى أرض الخوَر نجتزئ منها بصوتين، أولهما لسراج الدين الأرموي (ت٦٨٢هـ)، ضمنه طالعة كتابه «التحصيل»، الذي اختصر فيه: المحصول في أصول الفقه، للفخر الرازي (٦٠٦هـ)، فذكر أنّ الهمم قد قصرت عن المطالب العالية إلى أن استكثروا اليسير، حتى إنّ المحصول مع نظافة نظمه ولطافة حجمه يستكثره أكثرهم، فالتمس بعضهم منه اختصاره[٢٧]، وقال ابن الحاجب (ت٦٤٦هـ) في مختصره من منتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل، لما رأيت قصور الهمم عن الإكثار، وميلها إلى الإيجاز

والاختصار صنفت مختصرًا في أصول الفقه، ثم اختصرته على وجه بديع.. إلخ.

٦) طلب أصحاب المراتب العالية:

ويبقى هذا السبب مدخلاً لتحقيق رغبة طالما اعتملت في خواطر أولي المكانة العليّة والبسطة الجليّة في العلم حين يتعلقون بأشهر الأمهات، فيصرفهم داع أو آخر عن مطالعتها واستيعابها، وهم في الآن نفسه يحرصون على الانتفاع بأقصر الطرق منها، وإذا أردت شاهدًا على ذلك فدونك ما دفع السيوطي إلى اختصار كتابه «بغية الوعاء» من مسودة بلغت في أصلها سبعة مجلدات. يقول: «فلمّا حللت بمكة المشرفة سنة تسع وستين (وثمانمائة) وقفت عليها صديقنا الحافظ ابن فهد، جزاه الله تعالى أحسن الجزاء، وحباه أحسن الحباء، فأشار عليّ بأن ألخص منها طبقات في مجلد، يحتوي على المهم من التراجم، ويجري مجرى ما ألفه الناس من المعاجم[٢٨].

ويتبين لنا بعد التتبع والاستقراء أنّ عددًا وافرًا من المختصرات تم تحت الطلب، بل منها ما تم تحت طائلة الضغوط، أو بفعل قرار سياسي، إن صحَّ التعبير، فكم حاكم وكم وزير أوعز إلى من اتصل بخدمتة من النبهاء باختصار هذا الكتاب أو ذاك. ولا تنس أن بعضها تم تحت توسلات طلاب العلم والتماساتهم، مثلما يفهم من نصوص سابقة.

٧) أسباب موضوعية أخرى:

يقدم ما استعرضناه زبدة البواعث، مشيرين إلى أمرين ذوي بال، أولهما: أنها مستخرجة من عشرات المختصرات، وثانيهما أن الانكباب على ملاحظتها وفحصها لا يفيد في حصرها واستيفائها نظرًا لتنوعها المثير، فندرة وجود كتاب الإحاطة لابن الخطيب السلماني (ت٧٧٦هـ) في البلاد المشرقية حمل البدر البشتكي الدمشقي (ت٨٣٠هـ) على اختصاره بمركز الإحاطة في أدباء غرناطة[٢٩]، وصعوبة استحضار أحد شروح الهداية للمرغيناني الحنفي (ت٥٩٣هـ) حرّك عزيمة الشيخ أكمل الدين البابرتي الحنفي (ت٧٨٦هـ) إلى اختصاره على ما يحتاج إليه حل ألفاظ الأصل لا غير[٣٠].

★ أسباب ذاتية

ومثلما تنوعت الأسباب الموضوعيّة الباعثة على الاختصار، تنوعت الأسباب الذاتيّة أيضًا حتى ليجب تكرار ما سبق الاعتراف به من أنّ إحصاء عددها ضرب من العبث، بل هو من قبيل المحال، وأن كل جهد في هذا المجال سيصغر ويتضاءل أمام ذلكم الكم الهائل من المختصرات، الذي لايزال يتمدد على رفوف الخزائن العامّة والخاصة، ينتظر من ينصفه، ويكفيه غبن المحققين الذي ينظرون إليه بازدراء، أو يتعاملون معه بكثير من الحيطة والحذر. وسنختار من النماذج ما يعكس عن قرب انطباعات المختصرين ومواقفهم من الأمهات والأصول.

(١) الإعجاب بالأصل واستحسانه:

لم يخل أي عصر من أعلام نجباء، حملوا لواء علم ما، وصاروا من كبار أئمته، وخلدوا آثارهم بما خلفوا وراءهم من مصنفات جليلة، تميّزت بالمعالجة الفريدة، والغوص في غوامض الظواهر، واستقصاء دقائق الأمور، تميزا لفت إليها أنظار المعجبين، الذي اعتنوا بتلخيصها وتنافسوا في اختصارها. ومن يخلص إلى مقدماتهم - خاصة - يجدها مطوقة بعبارات الثناء والاستحسان، فالحافظ الذهبي – مثلاً – اختصر أسد الغابة في أسماء الصحابة لعز الدين ابن الأثير (٦٣٠هـ): لكونه نفيسًا مستقصيًا، وصنو هذا الإعجاب صدر عن اليحمدي، وهو يتأهب لاختصار كتاب أبي

الربيع ابن موسى القلاعي (ت٦٣٤هـ) المشهور بالاكتفاء، يقول: «فإني لما طالعت كتاب الاكتفاء ... وختمته قراءة سردًا مرارًا بعد أن اعتكفت عليه ليلاً ونهارًا، وجست خلال دياره سرًّا وجهارًا، ورأيت بنات أفكاره، فقبلتهن وحزتهن ثيبات وأبكارًا»، إلى آخر ما قرره في الموضوع[٢١].

(٢) استهجان الأصل وإنكاره:

وهذا الانطباع يدل دلالة واضحة على موقف نقدي ناتج عن خلل في الأصل، أو عن اختلاف المذهب والعقيدة (البايديولوجيا). فكشاف الزمخشري - مثلا- طار في أقصى المشرق والمغرب، وتهافت العلماء على اختصاره، بدافعين متقاطعين، منهم حرّكه الإعجاب كالمعتزلة، ومنهم من استفزه الإنكار والاستنكار كأهل السنّة. أما المطولات التي لا تعكس صراعًا مذهبيًّا، فيمكن عدّ اختصارها عملية تصحيحيّة في غالب الأحيان، ومن شواهد ذلك أن يختصر الزبيدي (ت٣٧٩هـ) كتاب العين المنسوب للخليل بن أحمد، بعدما لاحظ فيه تخليطًا وخللاً وفسادًا، حتى قال فيه: إنّه لا يصح أنّه له، ولا يثبت عنه[٢٢]. ومن شواهده أيضًا أن يكتب الشيخ المحقق نصير الدين الطوسي (٦٧٢هـ) في مطلع تلخيص محصل أفكار المتقدمين للإمام الفخر الرازي، ما نصّه:... وفي هذا الزمان لم يبق في الكتب التي يتداولونها من علم الأصول سوى المحصل الذي اسمه غير مطابق لمعناه، وفيه من الغث والسمين ما لا يحصى، فرأيت أن أكشف القناع وأبيّن الخلل.

(٣) الشعور بالمسؤوليّة الدينيّة:

وهو إحساس منبعث من قناعة حقيقيّة بأثر المختصرات في التوعية الدينيّة. بل في صيانة الأمهات والأصول من الابتذال، وإمكان تسخيرها للنفع بأيسر السبل. ومن هنا فهي شديدة الارتباط بالمؤلفات الدينيّة والمصنّفات الشرعيّة يختصرونها رغبة في تنوير المكلف وتبصيره، وطمعًا في رضوان الله، وللاستدلال على هذا المنحى نذكر أنّ الإمام محمد بن سعيد السوسي المراكشي لم يختصر من عيون الأثر في فنون المغازي والسير لأبي الفتح اليعمري إلا ما يجب على المكلف معرفته من سيرة محمد (ﷺ)، كما نص عليه العلماء كالإمام ابن العربي وغيره[٢٣].

(٤) أسباب ذاتية غيرها:

وتحتضن مقدمات المختصرات من وفرة الأسباب الذاتيّة ما يسوّغ عجزنا عن استقصائها.. كما أسلفت الإشارة. وما يفصح عن تباين مقاصدها، وتعارض الظروف والملابسات التي كانت تستدعي اختصار هذا الكتاب أو ذاك، فهذا ابن تغري بردي (ت٨٧٤هـ) اختصر نجومه الزاهرة حذرًا من أن يختصره غيره على تبويبه وفصوله، واقتدى في ذلك بجماعة من العلماء كالذهبي والمقريزي[٢٤]، وهذا ابن بري التازي المغربي (ت٧٣٩هـ) اختصر زهر الآداب للحصري بكتاب آخر سمّاه «اقتطاف الزهر واجتناء الثمر»؛ لأنّه لم يجد بغيته في مختصر الحصري نفسه الذي سماه «نور الطرف»[٢٥]. وحكَّ في صدر أبي الوليد الباجي أن يختصر شرحه موطأ الإمام مالك، المسمى بالاستيفاء؛ لأنّ أحدهم ذكر في مجلسه أنّ الكتاب يتعذر على أكثر الناس جمعه، ويبعد عنهم درسه، لاسيما لمن لم يتقدّم له في هذا العلم نظر، ولا تبيّن له فيه بعد أثر...[٢٦]. وأخيرًا وليس آخرًا عنَّ لأحد الفقهاء في بعض أسفاره أن يستخرج من إحياء علوم الدين لبابه؛ لتعذر استصحابه مع كبر حجمه[٢٧].

★ صور الاختصار وتجلياته:

للاختصار صورتان اثنتان هما: تقليل اللفظ دون المساس بالمعنى، وحذف ما لا تمسّ الحاجة إليه مع الإبقاء على محض الأهم. وبين هذه وتلك

تتشعب التجليات إلى فروع تنحدر بطريقة أو بأخرى من إحداهما. وتمشيًا مع منهجيتنا في تقصي الاستدلالات نستحضر مجموعة من تفاصيلها، فنسجّل بداية أنّ الأصل في الاختصار أن يتعلق بكتاب واحد، وقد لا يأتي إلا على جزء منه. وأشهر شواهده على ما نعلم جميعًا - تلخيص المفتاح للقزويني (ت٧٣٩هـ) لم يتناول منه إلاّ قسمه الخاص بالمعاني والبيان، وفي حالات غيرهما وجدنا من يختصر كتابين في واحد، مثلما فعل ابن الضائع الإشبيلي (ت٦٨٠هـ)؛ إذ شرح كتاب سيبويه جامعًا فيه بين شرحي السيرافي، وابن خروف باختصار حسن[٣٨]. ووجدنا من يتعداهما إلى عدّة كتب، وهو صنيع البيضاوي في أنوار التنزيل، حيث لخّص من الكشاف ما يتعلق بالإعراب والمعاني والبيان، ومن التفسير الكبير ما يتعلق بالحكمة والكلام. ومن تفسير الراغب ما يتعلق بالاشتقاق وغوامض الحقائق ولطائف الإشارات، وضم إليه ما ورى زناد فكره من الوجوه المعقولة والتصرفات المقبولة[٣٩].

وقد يقتصر الاختصار على حذف التكرار، أو تنقية الأصل من الحشو، أو إسقاط الدلائل والاحتجاجات، أو تجريده من الأسانيد، والدلائل على ذلك كثيرة، نجتزئ منها بالنصوص الآتية: قال أبو جعفر البلوي في ثبته[٤٠]:

«وللشيخ محمد بن عبد الجليل التنسي (ت٨٩٨هـ) مختصر التلمسانية في الفرائض حذف فيها حشوها، وساق ما انتظم من المعاني والفوائد حشوها».

- قال العلامة محمود بن أحمد الزنجاني (ت٦٥٦هـ) في طالعة مختصر صحاح الجوهري: «لما فرغت من كتاب ترويح الأرواح في تهذيب الصحاح، ووقع حجمه موقع الخمس من كتابه، بتجريد لغته من النحو والتصريف الخارجين عن فنه، وإسقاط ما لا حاجة إليه من الأمثال والشواهد، ثم أوجزته إيجازًا ثانيًا حتى وقع حجمه موقع العشر».

- قال صاحب عين الأثر بمحاسن السير في مقدمته: «فهذا مختصر للسيرة المنسوبة لابن سيد الناس {أي اليعمري صاحب عيون الأثر} محذوفة الأسانيد لا أحذف من متنها شيئًا إلا المكرر المستغنى عنه، وحذفت الكلام في ابن إسحاق والواقدي مدحًا وذمًّا رومًا للاختصار..».

وقد يقدم المختصر نفسه في صورة تنقيح أو تهذيب أو انتقاء وانتخاب واختيار، وكلها مصطلحات لا يتجاوز معناها ما ضربنا إليه وشيكا من حذف وتجريد وإسقاط لما يتلبس به بعضها من تداخل يجعل تحديدها أمرًا بالغ العسر، فعلى حين سمى الرصاع التونسي (ت٨٩٤هـ) تلخيصه فتح الباري اختصارًا علّق عليه القرافي قائلاً: «وعندي أنه انتقاء لا اختصار»[٤١]. وهذا لا يعني أنّ الانتقاء نوع تأليفي مستقل بنفسه،وإنما هو برهان ساطع ناصع على مدى صعوبة التوظيف الدقيق على مستوى بعض المصطلحات.

وقد يأتي المختصر مشفوعًا بنقد الأصول والإضافة إليها. وها هنا هامش فسيح يتحرك فيه المختصِر حسبما تسمح به شخصيته العلميّة، بما تختزنه من طاقة في الفهم، ومنهجيّة في التحليل والتعليل، وآليات لتصيُّد الهفوات، واستكشاف المآخذ، وطرائق للموازنة بين الأنداد، وتوقد ذكاء يهدي إلى التصحيح والاستدراك، وبقدر ما تظهر بصمات المختصر راسخة على عمله يلاقي الترحيب والاستحسان، ويعلو إلى مصاف المؤلفات الأصيلة. ولنذكر في هذا المقام ما فعله الإمام البيضاوي في أنوار التنزيل، والإمام عبد الجبار

الفجيجي (ت٩١٨هـ) في مختصر جامع القرطبي، فقد أتى فيه بالبديع من القول تلخيصًا ونقدًا[٤١].

*** مواقف العلماء من الاختصار:**

لئن اشترط العلماء في المختصرات الأصول أن تشتمل على ما لا يوجد في غيرها من تحقيق وتحرير لقاعدة واستنباط وتدقيق[٤٢]، فإنّهم جعلوا من المختصرات الفروع ظاهرة وقضية انقسموا إزاءها بين مستحسن مؤيد ومستهجن معارض، وسنحاول - على ضوء ما نملك من النصوص - أن نستبين كلاًّ منهما على حدة.

(١) مواقف المعارضين:

يعدّ ابن خلدون من أشد الأصوات المعارضة تميزًا وجهورية، فقد صبَّ جام نقده على المختصرات التي انتشرت في عهده بصفتها واحدة من أهم الوسائل التعليميّة، فعرّاها من كل مزية، وحكم بعدم صلاحيتها؛ لأنها تقدم العلوم إلى المبتدئين في عبارات عسيرة، وطرق ملتوية، مستدلاً بما فعل ابن الحاجب، وابن مالك، والخونجي، ومنتهيًا إلى أن النتيجة جاءت على عكس ما خططوا وتوقعوا، واقتصادًا منا في الاستشهاد سنستغني عن جلب مقولة ابن خلدون على الرغم من أهميتها ودقتها بالإشارة إلى أنه قدّم الفصل السادس والثلاثين من مقدمته تحت هذا العنوان: «في أنّ كثرة الاختصارات المؤلفة في العلوم مخلّة بالتعليم»، وهو لعمري نصّ صغير مثقل مشحون تختزل مفرداته كل معاني النص الكبير المسكوت عنه.

والذي يقلب صفحات مقدمته منعمًا فيها النظر سيقتنع بأن موقفه المناهض هذا إنما هو مشروط بكونها وسيلة تعليميّة للمبتدئين؛ فإذا انفتحت على الثقافة بمفهومها الواسع، وكانت منبرًا من منابر خدمة العلم، يتداولها العلماء والطلبة المتمرسون، فذاك ما لا يطعن فيه ولا يمانع . وإن شئت الدليل فقف معي على طريقة حديثة عن كتاب الآمدي: وأما كتاب الإحكام للآمدي، وهو أكثر تحقيقًا في المسائل، فلخّصه أبو عمر ابن الحاجب في كتابه المعروف بالمختصر الكبير ثم اختصره في كتاب آخر تداوله طلبة العلم، وعُنيَ أهل المشرق والمغرب به بمطالعته وشرحه، وحصلت زبده طريقة المتكلمين في هذا الفن في هذه المختصرات[٤٤]، ونحو من هذا الموقف المرضي يتردد في مواطن أخرى من المقدمة[٤٥]..

أما المقري الجد (ت٧٥٩هـ) - وهو عصريه وصاحبه - فقد ضيق الخناق على المختصرين، وامتدَّ في التشنيع بهم، حيث حرّم النقل من المختصرات، مشددًا نكيره على تلك التي لم يشتهر أصحابها، يقول: ولقد استباح الناس النقل من المختصرات الغريبة أربابها، ونسبوا ظواهر ما فيها إلى أمهاتها، وقد نبّه عبد الحق في «تعقيب التهذيب» على ما يمنع من ذلك لو كان من يسمع..[٤٦].

ونستطيع أن نلتقط إشارات الاعتراض والاستنكار مما حرره عدد من علماء عهود الانحطاط كأبي البركات البلفيقي الأندلسي (٧٧١هـ)[٤٧]. وأبي العباس ابن القباب الفاسي (ت٧٧٩هـ)[٤٨]، وسواهما.

أما من المعاصرين فنكتفي برأي المرحوم العلامة النابغة عبد الله كنون الذي عدّ ظاهرة الاختصار داء وبيلا سرى في جسم العلوم الإسلامية - خاصّة - واكتسحه منذ بدايات المرينيين، فألحق بها ضررًا بالغًا؛ إذ جعلها في حالة من الغموض والإبهام تصد عنها كثيرًا من الطلاب[٤٩]. ولعله من المفيد أن نشير إلى أنّ رأيه هذا ساقه في معرض حديثه عن جهود علماء المغرب في التجديد والبحث عن مناهج تعليميّة

إصلاحيّة، ولا يخفى على أحد - بعد ذلك - أنّه ورأي ابن خلدون يكرعان من نبع واحد، ولا غرو، فعبد الله كنون يعيد رصد ظاهرة عاصرها ابن خلدون وخبر مراحلها وأطوارها. فله أن يتكئ عليه. ويتخذه سندًا ومصدرًا.

ونختم بهذا التساؤل البريء: ألا يمكن أن ينطوي إحلال الاختصار مؤخرة أنواع التأليف السبعة على لمز خفي وقدح مضمر؟

(٢) مواقف المؤيدين:

لم نجد من ينتصر لظاهرة الاختصار بموقف صريح على غرار ما صنع المعارضون، وهذا أمر لافت للانتباه، ويطرح أكثر من سؤال نكل الجواب عنها لإقبال الناس على المختصرات إقبالاً أغنى عن التصدي للدفاع عنها والانتصار لها. بل هو رد علمي كان يتعاظم ويتناسل بسرعة غير متوقعة . وإن بدا لأحد أن يقيس مداها فليستشِرْ فهارس المخطوطات وكشافاتها.

وليس معنى ذلك أنّ المناصرين ركنوا إلى الواقع وارتضوه ردًّا مفحمًا يضرب بتياره في كل اتجاه فكري، لا، أبدًا، إنّ لهم مواقف كانت تتجدد وتواكب ظهور المختصرات، ولذا فهي كثيرة متعددة، نستجلي بعضها على ثلاثة مستويات هي: مدح المختصر، والمفاضلة بينه وبين الأصل، ثم رصد شهرته وصيرورته في الناس.

فمدح المختصر صار تقليدًا فاشيًا بين العلماء، يطرونه ويظهرون الإشادة بصاحبه بعبارات رائقة مغرقة تكشف عن ثقله ونباهته، قال السيوطي: «...لأبي حيان الأندلسي النهر الماد مختصر من تفسيره البحر المحيط، وله في النحو الارتشاف ومختصره لم يؤلف في العربية أعظم من هذين الكتابين...»[٥٠]، ونقرأ في رحلة العبدري[٥١]: أنّ لابن فارس اللغوي مختصر السيرة، وهو تأليف نبيل في أوراق يسيرة، وفي توشيح الديباج[٥٢]: أن ابن الطير القابسي التونسي (ت٦٢١) اختصر المستصفى للغزالي اختصارًا حسنًا. وفي سياق المدح كانوا يلمحون إلى محاسنه ومواطن تميّزه أو تفرده، فسلاح المؤمن، لابن همام المصري (ت٧٤٥هـ) اختصره شهاب الدين الغرناطي، وهو مفيد مستوفٍ لمقاصده[٥٣]، ومحيي الدين ابن عربي اختصر المحلى لابن حزم، وهو من أحسن المختصرات مع الإحاطة على مذاهب السلف، وسمّاه: المعلى في مختصر المحلى[٥٤]، وأبو العباس المعافري الأندلسي اختصر تيسير أبي عمرو الداني اختصارًا بليغًا وجيزًا يدل على علمه وجودة فهمه[٥٥]، وهلم جرّا إلى ما تجده مبسوطًا في كتبهم.

ومثلما رأيتهم يمدحون أريكهم الآن حريصين على المقابلة بين الأصل والفرع، فإن وجدوه - أي الفرع - مستوفيًا شروط الاختصار آثروه؛ إذ جعلهم أمام طلبتهم بأيسر الطرق، وإن زادت قسماته نصوعا وصفاء في المنهج والتبويب والترتيب والأسلوب والمعارف فتلك هي البغية التي لا بغية فوقها، ولعلّه لهذه الامتيازات كان اختصار الرشاطي لابن الخرّاط الإشبيلي أحسن من الأصل[٥٦]، ولهذه الامتيازات أيضًا أثنى نفر من العلماء على الوزير ابن المغربي، واختصاره إصلاح المنطق لابن السكيت، فعدّه ابن بسام من أوابد أخباره وخالد آثاره[٥٧]، وخصّه صاحبه أبو العلاء المعري برسالته الإغريضيّة.

ومما ينهض برهانًا على استحسان المختصرات سرعة انتشارها في الأوساط العلميّة وانعكاس ذلك على أصحابها، وتطالعنا المصادر المتعددة بأخبار مختصرات طار صيتها، وسار بذكرها الركبان، كما هي الحال بالنسبة لاختصار الكشاف المسمى بأنوار التنزيل، فهو سيدها، لخصه وأجاد، وحرر واستدرك، واشتهر اشتهار الشمس في وسط

النهار[٥٨]، وقل مثل ذلك في عريب بن سعد القرطبي الذي سعد باغتباط الناس باختصاره تاريخ الطبري[٥٩].

★ رأينا في الموضوع:

إذا كان لابد من إبداء الرأي في هذا الموضوع الذي نازعت استشراءه عوامل عديدة في عهود الانحطاط، فهو وجوب التنبيه إلى أنّ وضع القيود على تحقيق المختصرات سلوك علمي لا يصب في خانة خدمة تراثنا الحافل بتاتًا، ألا يتفق أن نجد في المختصر ما ليس في الأصل؟ ألا يمكن أن يجيب عن أسئلة حار أمامها الأصل ؟ ألا يعقل أن يحتضن رؤية غابت عن الأصل؟ أليست الأصول والمختصرات حصيلة علماء مختلفين عقلية وتكوينا وتفكيرًا، وربما مذهبًا وعقيدة وزمانًا؟! ألا يتعين تبعًا لذلك الاختلاف أن تكون فرص جني الفوائد والعوائد أوفر؟

لا جدال في أنّ المختصرات، وتراثنا المخطوط بشكل عام يتكوّن من الغث والسمين، وقوة المختصر وشرط تفرده وأصالته ألا يغنى في الأصل، ألا يكون محاكاة واجترارًا، وإغارة، ألا تكون شخصية صاحبة مستلبة مغيبة؛ فإذا حقق ذلك كان جديرًا بالرعاية والاحتضان. ثم لا يغيب عن البال أن المختصرات تحتل أطرافًا شاسعة في إمبراطورية تراثنا المترامية هي ناتج جهود علميّة، لا يليق بها وبنا أن تبخس وتُلفظ. ومن هذه المنطلقات جمعاء ينبغي أن نُعيد التفكير في طرق التعامل معها، ونلغي تلكم القاعدة الجائرة التي تحكم بتحقيق المختصر، ولكن مع إيقاف التنفيذ في وجود حضرة في الأصل وفضيلته.

وحتى لا يبقى عرضنا رأيًا مسيحًا نقترح تقديم نموذج حي لعشرات المختصرات التي فرضت نفسها وحققت بدقتها وعمقها ما كان على الأمهات المشهورة. ولنؤجل ذلك إلى وقت آخر إن شاء الله. ■



الحواشي

١- لسان العرب: ٢٤٣/٤.

٢- ينظر على سبيل المثال لباب تحفة المجد الصريح (مخطوط الخزانة العامّة الرباط: ١٠٠ج).

٣- توشيح الديباج: ٤٨٣.

٤- معجم المؤلفين:٦٤٤/٣.

٥- نفح الطيب:٢٢٥/٢.

٦- كشف الظنون:١٥١٠/٢.

٧- كشف الظنون:١٦٢٣/٢.

٨- فصول الأحكام: ١١٦.

٩- كشف الظنون:١٨٤٢/٢.

١٠- نفح الطيب:٨٨/٦.

١١- مثال ذلك أيضًا: الملخص - الملتقط - المقتصر - التنقيح... إلخ.

١٢- مطبوع بشرح أحمد عبد الفتاح همام وتعليقه (مؤسسة الكتب الثقافية ، ط٨٨/١).

١٣- مقدمة ابن خلدون:٧٥٥.

١٤- بغية الوعاء: ٣٤٠/٢.

١٥- المقدمة:٧٣٢.

١٦- مجلة دعوة الحق: ع٣٦٢: ٦-٧.

١٧- الدرر الكامنة، عن لسان العرب:٤.

١٨- نفح الطيب: ٥٤٣/٥-٥٤٤.

١٩- المصدر نفسه: ٢١/٥.

٢٠- ثبت أبي جعفر البلوي الوادي آشي:٢٩٣.

٢١- انظر على سبيل المثال: مقدمة عيون الأثر، وكفاية الطالب الرباني.

٢٢- أبو الفتح اليعمري، حياته وآثاره:٢٥٢/١-٢٥٣.

٢٣ كشف الظنون: ٢/ ١٤٨١.
٢٤- المصدر نفسه: ١٢٣٨.
٢٥- المصدر نفسه: ١٠٥٢.
٢٦- بغية الوعاء: ١/ ٣٢٧.
٢٧- كشف الظنون: ١٦١٥/٢.
٢٨- بغية الوعاء ١/٥-٦.
٢٩- نفح الطيب: ٧ /١٠٢.
٣٠- كشف الظنون: ٢٠٣٥/٢.
٣١- أبو الربيع سليمان بن موسى بن سالم الكلاعي (حياته وآثاره:٢٥٠).
٣٢- كشف الظنون: ١٤٤٢/٢.
٣٣- نفح الطيب: ٣٥٤/١.
٣٤- كشف الظنون: ١٩٣٣/٢.
٣٥- ابن بري التازي إمام القراء المغاربة:١١٨.
٣٦- فصول الأحكام وبيان ما مضى عليه العمل عند الفقهاء والحكام:١١٦.
٣٧- فهرس المخطوطات العربية الإسلامية في باكستان: ١٠٨/١.
٣٨- بغية الوعاء:٢٠٤/٢.
٣٩- كشف الظنون: ١٨٧/٢.
٤٠- ٣٧٣.
٤١- توشيح الديباج وحلية الابتهاج:٢
٤٢- مختصر الجامع لأحكام القرآن (مخطوط).
٤٣- بغية الوعاء:١٧٧/٢.
٤٤- مقدمة ابن خلدون:٥٧٧.
٤٥- المصدر نفسه: ٥٦٩ - ٥٧٠ .٥٨٩-
٤٦ نفح الطيب:٢٧٦/٥.
٤٧- الإحاطة في أخبار غرناطة: ٣٤٢/٢.
٤٨- النبوغ المغربي في الأدب العربي:٧٩٢.
٤٩- المصدر نفسه: ١٩٣-٢٤٠.
٥٠- بغية الوعاء:٢٨٢/٢.
٥١- ٢٤٥.
٥٢- ص:٢٣٩.
٥٣- كشف الظنون: ٩٩٥/٢.
٥٤- المصدر نفسه: ١٦١٧.
٥٥- عنوان الدراية: ٣١٦
٥٦- المصدر نفسه: ٤٣.
٥٧- الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة:٤٧٦/٨.
٥٨- كشف الظنون: ١٤٨١/٢.
٥٩- نفح الطيب: ١٨٢/٣.

المصادر والمراجع

- **ابن بري التازي**، إمام القراء المغاربة، لمحمد بن أحمد الأمراني، مطبعة فضالة، المحمدية - المغرب، ١٩٦٦م.
- **أبو الربيع الكلاعي**، حياته وآثاره، لثريا لهي، مطبعة فضالة المحمدية - المغرب، ١٩٩٤م.
- **أبو الفتح اليعمري**، حياته وآثاره، لمحمد الراوندي، مطبعة فضالة المحمدية - المغرب، ١٩٩٠م.
- **الإحاطة في أخبار غرناطة**، للسان الدين ابن الخطيب، تح. محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة،١٩٧٣م.
- **بغية الوعاء**، للجلال السيوطي، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية.
- **توشيح الديباج وحلية الابتهاج**، لبدر الدين القرافي، تح. أحمد الشتيوي، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٣م.
- **ثبت أبي جعفر البلوي**، لأبي حعفر البلوي الوادي آشي، تح. عبد الله العمراني، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٣م.
- **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، لابن بسام الشنتريني، تح. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٩م.
- **عنوان الدراية**، لأبي العباس الغبريني، تح. عادل نويهض، لجنة التأليف والترجمة والنشر، بيروت،١٩٦٩م.
- **فصول الأحكام وبيان ما مضى عليه العمل عند الفقهاء والحكام**، لأبي الوليد الباجي، تح. الباقول بن علي، مطبعة فضالة، ١٩٩٠م.
- **فهرس المخطوطات العربية الإسلامية في باكستان**، لأحمد خان، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ١٩٩٧م.
- **كشف الظنون**، لحاجي خليفة، دار الفكر، ١٩٩٠م.
- **لسان العرب**، لابن منظور، دار صادر، بيروت، د.ت.
- **مقدمة ابن خلدون**، لابن خلدون، ط١، دار الفكر، بيروت، ١٩٨١م.
- **نفح الطيب**، للمقري، تح. إحسان عباس، دار صادر، ١٩٩٨م.

من علماء المغرب الإسلامي
الرياضي ابن منعم العبدري
(ت ٦٢٦)

الدكتور/ أبو بكر خالد سعد الله
الجزائر العاصمة - الجزائر

لا يزال العديد من علماء الغرب الإسلامي في شتى حقول المعرفة مطموسين، ولم يوفوا حقهم من الدراسة، ولم تلق منجزاتهم العلميّة الأصيلة المقدار المستحق من العناية والاهتمام. وليس هذا فحسب، بل إنّ مؤلفات كثيرة لهؤلاء العلماء لا تزال مفقودة.

لقد أحصى مؤرخ الرياضيات المغربي، إدريس لمرابط، في كتابه (مدخل إلى تاريخ الرياضيات بالمغرب العربي)[1]. أكثر من ٦٠٠ عالم من هذه المنطقة، جلّ أعمالهم تنتظر التحقيق. وعلى الرغم من ذلك إلا أنّ المؤرخين تمكنوا في أواخر القرن العشرين من تعريفنا ببعض من هؤلاء العباقرة الذين أسهموا قبل قرون عديدة في بناء الحضارة التي نشهدها اليوم.

والملاحظ أنّ هناك اهتمامًا متزايدًا بتاريخ الرياضيات العربية والإسلامية لدى الغرب والشرق، أدّى إلى الكشف عن بعض الرياضيين المنتسبين إلى هذه الرقعة من الوطن العربي. نريد في هذا المقام تسليط بعض الضوء على واحد من هؤلاء الرياضيين المرموقين، وهو ابن منعم العبدري، مع الإشارة - كلما سمح السياق - إلى علماء آخرين جادت بهم هذه البقاع.

ابن منعم[2] هو أحمد بن إبراهيم بن علي بن منعم العبدري، أبو جعفر، الرياضي، الذي اشتهر بعمله الأصيل في التحليل التوفيقي[3]. وكان قد انتقل إلى مدينة مراكش قادمًا إليها من مدينة دينية الأندلسية، وتوفي بها سنة ٦٢٦هـ/١٢٢٨م بعد أن ألّف فيها كتابه الرياضي الذي اشتهر به، وهو كتاب (فقه الحساب)[4]. ولم يحدد المؤرخون تاريخ قدومه إلى مراكش، ولكنهم يعتقدون أنه أتاها ضيفًا بعد تلقيه دعوة من الخليفة. وهم يؤكدون أنه أقام بالقبة المنصورية بمراكش، الواقعة قرب مسجد المنصور الكبير، ومارس التعليم حتى تاريخ وفاته.

ومن تلاميذ بن منعم القاضي أبو عبد الله محمد بن علي بن يحيى الشريف، (المتوفى عام ٦٨٢هـ/ ١٢٨٣م)، الذي أصبح أستاذا للرياضيات فيما بعد. وقد كان القاضي الشريف أحد شيوخ الرياضي الشهير ابن البناء المراكشي (٦٥٤هـ/ ١٢٥٦م/٧٢١هـ-١٣٢١م)[٥]، وألّف كتابًا بعنوان (القانون في الحساب) لا يزال مفقودًا، على الرغم أنه ظل يعتمد عليه في التدريس في المغرب حتى القرن ١٥م، وربما استمر تداوله بعد ذلك التاريخ. ولابن منعم تلاميذ آخرون، منهم حداد النجار وغيره. ولا يستبعد مؤرخ الرياضيات العربية أحمد جبار أن يكون الرياضي - الذي لا نعرف عنه الكثير- أبو محمد بن علي، المعروف بابن حجلة[٦]، من تلاميذ ابن منعم.

وذكر ابن عبد الملك المراكشي[٧]، الذي تعرّف ولد ابن منعم شخصيًّا، أنّ ابن منعم درس على يد والده، ثم تخصص في نظرية الأعداد والهندسة. وكان له في هذين الحقلين «تصانيف جليلة، وتلاخيص نبيلة، واستنباطات بديعة، تدلل على تقدمه في الصناعتين وتبريزه فيهما». وقال أيضًا: «ونذكر من شغفه بهذا الفن أنه كان لا ينام من الليالي حتى يعرض على خاطره كتاب الأركان لأقليدس، بادئًا من آخر شكل فيه متقهقرًا إلى ما قبله فصاعدا إلى أول شكل منه؛ إذ كان فهم شكل ينبني على فهم ما قبله من الأشكال»[٨].

وجاء ذكر ابن منعم عند حاجي خليفة في (كشف الظنون)ء، وعند ابن خلدون في (المقدمة)، بوصفه مؤلف كتاب (فقه الحساب) من غير إشارة إلى حياته وأعماله أو تفاصيل عنها، مع أنّ (فقه الحساب) كان كثير التداول لدى علماء الرياضيات بالغرب الإسلامي خلال القرنين ١٣م و١٤م. فعلى سبيل المثال نجد ابن هيدور رفع الحجاب عن وجوه أعمال الحساب[٩]، إضافة إلى ما ورد على لسان ابن البناء ولاسيما في كتابه (رفع الحجاب عن وجوه أعمال الحساب).

والواقع أنه باستثناء ابن عبد الملك المراكشي لا نجد من مؤرخي السير لعلماء المغرب العربي والغرب الإسلامي من يشير إلى ابن منعم وأعماله بشيء من التفصيل، في حين نجد بعضهم يشيد بمن هو أقل منه شأنًا. والملاحظ أنه اختلط على بعض المؤرخين الغربيين اسم ابن منعم العبدري مع اسم يشابهه، وهو المهندس والفلكي أبو عبد الله محمد بن عيسى بن عبد المنعم (المتوفى عام ١١٥٤م) الذي يعتقد أنه عاش بصقلية. وقد وقع في هذا الخطأ، بوجه خاص، المؤرخان سوتر Suter ورينو Renaud، وحذا حذوهما المؤرخ المعاصر فؤاد سزكين. وكان مصدر هذا الخطأ رجوع هؤلاء إلى مرجع إيطالي صادر بفلورنسا في منتصف القرن التاسع عشر[١٠].

ويشير أحمد جبار إلى أنّ ابن منعم كان شغوفًا بالطبّ أيضًا بعد أن بلغ الثلاثين من العمر، ودرسه حتى أصبح يمارسه في مراكش إلى جانب التعليم والبحث في الرياضيات. يقول ابن عبد الملك بهذا الخصوص: «وكان مع ذلك حسن النظر في صناعة الطب، موفق الرأي في العلاج ... وحفظت عنه مجربات شفا الله بها خلقًا كثيرًا من علل عسيرة البرء».

عمل ابن منعم

ألّف ابن منعم كتابه (فقه الحساب) في عهد الخليفة الموحدي الرابع محمد الناصر لدين الله (الذي دام حكمه من ٥٩٥هـ/١١٩٩ إلى ٦١٠هـ/١٢١٣م) قبيل بدء تساقط المدن الإسلامية بالأندلس. نجد في هذا الكتاب بابا مستقلاً خاصًا بالتحليل التوفيقي في كتاب رياضي. ويشير المؤرخ أحمد جبار[١١] بهذا الخصوص إلى أنّ اعتقادًا

خاطئًا مفاده أنّ هذا الفرع الرياضي فنّ أبدعه رياضيون غربيون من القرنين ١٦م و١٧م وكان سائدًا. وقد نقل ابن البناء المراكشي جزءًا من عمل ابن منعم ونتائجه ولا سيما في كتابه (رفع الحجاب).

يقول ابن منعم في مقدمة كتابه: إنّ هدفه من تأليفه هو توضيح الغامض وجمع المشتت من علم الحساب. ثم يلاحظ أنه بالإمكان تصنيف كتب علم الحساب التي اطلع عليها إلى أربعة أصناف هي:

- الكتب التي تتناول الجانب النظري دون غيره.
- الكتب التي تتناول الجانب التطبيقي دون غيره.
- الكتب التي نجد فيها محاولات لدمج الجانبين النظري والتطبيقي.
- الكتب التي تتضمن مسائل غريبة ونادرة من غير توضيح حلولها وبراهينها.

ويوضح المؤلف أنه سيلجأ في كتابه إلى طريقة البرهان المسماة بالتحليل والتركيب، التي شرحها بإيجاز. وقد حذّر القارئ من أنّ إدراك المسائل النظرية في كتابه لا يتأتّى إلا بالإلمام أولا بأحد فصول كتاب (الاستكمال) للمؤتمن بن هود، وكذا بجزء من مؤلف (الأصول) لأقليدس.

دعنا قبل مواصلة الحديث عن مضمون كتاب (فقه الحساب) نعرف القارئ بالملك المهندس المؤتمن بن هود (المتوفى ٤٧٧هـ/١٠٨٥م)، الذي أشار إليه ابن منعم في مقدمته؛ لأنّ المؤتمن[١٢] جدير بهذا التعريف حسب ما كشفت عنه البحوث التاريخيّة مؤخرًا. من كان يسمع قبل الثمانينات بهذا الملك الأندلسي، الذي كان يشغل نفسه - إضافة إلى السهر على شؤون الرعية - بالرياضيات، حتى ألف فيها كتابا سماه (الاستكمال) لا يزال حتى الآن قيد الدراسة من قبل المؤرخين، وموضوعًا ثريًّا للرسائل الجامعيّة في تاريخ العلوم؟

يرجع اهتمام المؤتمن بالعلوم إلى أبيه أحمد المقتدر، الذي دام حكمه ٣٩ سنة (من ٤٣٣هـ/ ١٠٤٢م إلى ٤٧٣هـ/ ١٠٨١م)، والذي كان يرعى العلماء، ويلم بعلوم متعدّدة. وبهذا الصدد يذكر المقّري في كتابه (نفح الطيب) - بخصوص المكانة العلمية لوالد المؤتمن - على لسان أحد المغاربة: «هل لديكم في علم الفلك وفي الفلسفة والهندسة ملك كالمقتدر بن هود، سيد سرقسطة، الذي كان صاحب باع وذراع في هذه الميادين»[١٣].

فقد كان المؤرخون قبل سنوات من الآن لا يعرفون سوى عنوان كتاب (الاستكمال) وبعضًا من عناوينه الفرعيّة، ولم يعثروا على مخطوط له، ثم تمكّن الباحثان (الجزائري) أحمد جبار، و(الهولندي) يان هوخندايك Hogendijk من العثور على نسخة من مخطوط كتاب (الاستكمال) في مطلع الثمانينات من القرن العشرين[١٤].

ومن المعلوم أنّ هذين المحققين قد خصصا العديد من البحوث لهذا العالم[١٥] برهنت على الروح الإبداعية التي كان يتميّز بها المؤتمن؛ إذ أثبت الباحث هوخندايك أنّ صاحبنا توصّل إلى حلّ مسائل قديمة، باستخدام طرق جديدة، أبسط من البراهين السابقة، فاستعان مثلاً في حل نوع من أنواع المعادلات الجبرية بطريقة هندسية مبنيّة على دراسة ما يسمى بالقطوع المخروطية. والملاحظ أنّ استعمال تقاطع الدوائر بالقطوع المخروطية في حل مثل تلك المعادلات لم يرد ذكره قبل المؤتمن.

مقالات

وتبيّن الأبحاث المشار إليها آنفًا أنّ مخطوطة الاستكمال أتت بعمل أصيل، منها دراسته للنتيجة الهندسية المعروفة لدى الرياضيين المعاصرين بنظرية الإيطالي جيوفاني سيفا Giovanni Ceva (١٦٤٧-١٧٣٤) التي ظهرت أول مرّة في عام ١٦٧٨. ويتضمن كتاب (الاستكمال) برهانًا دقيقًا لها قدّمه المؤتمن قبل ستة قرون ونصف قرن من وفاة جيوفاني سيفا. ولذا يجوز لنا - حسب قول المؤرخ يان هوخندايك- أن نُسمّي هذه النظرية بنظرية المؤتمن[١٦].

يعالج كتاب (فقه الحساب) العمليات الحسابية الأربع، واهتم بالأعداد المتحابة[١٧]، والأعداد التامة[١٨]. كما تناول خواصّ مجاميع الأعداد والكسور، وبحث في طرق إيجاد الجذور من الرتب الكيفية. ولعل أهم ما جاء فيه دراسته للتحليل التوفيقي، الذي سنستعرض جانبًا منه في هذا البحث. وهكذا يكشف هذا الكتاب عن ثراء الرياضيات التي كانت تدرس في وقت ابن المنعم بمدينة مراكش. ويبيّن أيضًا أنّ العلماء لم يكونوا آنذاك يكتفون بالتدريس، بل كانوا أيضًا باحثين في حقل الرياضيات. (ولاسيما دراسة الأعداد الصحيحة والأعداد المتحابة والأعداد التامّة والتحليل التوفيقي،..) وقد قابل أحمد جبار النتائج التي توصل إليها ابن منعم في القرن ١٣م- عادًّا إياها تتويجًا لأعمال كثيرة سبقته- بنتائج العالم الفرنسي Mersenne (١٥٨٨-١٦٤٨م) في مجال التحليل التوفيقي خلال القرن ١٧م، فأوضح أنّ هذا الأخير بدأ عمله من غير طريقة منهجيّة، وأنه لو درس النصوص العربية، التي سبقته، لما وجدنا في كتاباته أخطاء لم يرتكبها الرياضيون العرب في القرن ١٣. ويجزم أن مارسان ما كان ليؤلّف بعض كتاباته[١٩] لو كان له اطلاع عما كتب قبله، ذلك أن تلك الكتابات تصبح من غير جدوى عند اكتشاف قاعدة حسابية مصاغة في شكل قانون.

تبيّن مؤلفات ابن منعم مثل (فقه الحساب)، وكذا كتبه الأخرى، التي لم يصل إلينا سوى عناوينها، ارتباط صاحبها الوثيق بتقليد البحث الرياضي الأندلسي السابق للقرن ١٣م. ففي بداية (فقه الحساب) يذكّر المؤلف بأهمية كتاب (الاستكمال)، مشيدًا بمتانة براهينه المعتمدة بوجه خاص على التحليل والتركيب. وتناول ابن منعم التحليل التوفيقي في أحد أقسام الكتاب، اختار له العنوان (حصر الكلمات التي لا يتكلم البشر إلا بإحداهن). وقد اجتهد المؤلف في عرض الموضوع بدقّة على الرغم من الصعوبات التي واجهته في وضع الإطار العام لنتائجه. ويرى أحمد جبار، محقق هذه الدراسة، أنها «تتجاوز موضوعيًّا الإطار اللساني الذي صيغت وتحققت فيه»، بعضها ببعض، وذلك بفضل كيفية طرح المسائل وربطها وبفضل طرق التعليل التي تبناها ابن منعم، والنتائج التي توصل إليها.

ابن منعم والتحليل التوفيقي

يبدأ ابن منعم بطرح المسألة بوصفه عالمًا رياضيًّا؛ أي إنّه يحدّد بدقّة الإطار الذي يشتغل ضمنه، موضحًا الفرضيات المختارة ودرجة عمومية الموضوع، فيقول إنه أراد أن «يصف كيف السبيل إلى حصر الكلمات» التي لا يمكن لإنسان أن «يلفظ إلا بإحداهن». ولا بد من الإشارة، قبل استعراض بعض ما جاء في (فقه الحساب)، إلى أنّ علماء اللغة قد اهتموا بالتحليل التوفيقي، لعلاقته الوطيدة بعلم النطقيات والمعجميات وعلم التعمية. ومن أبرز علماء اللغة العربية الذين

من علماء المغرب الإسلامي الرياضي ابن منعم العبدري (ت ٦٢٦)

اهـتـمـوا بـهـذا الموضـوع الخلـيـل بـن أحـمـد (٧١٨م/٧٨٦م)، الـذي اسـتـعـان[٢٠] بحساب الترتيبات والتوافيق من أجل تأسيس علم المعاجم العربية. واجتهد الخليل في مؤلفه (كتاب العين) كي يخلّص المعجميين من الممارسات التجريبية، ويرسي قواعد علميّة تسيّر هذا الفن.

وانطلاقًا من ذلك واصل ابن منعم هذا العمل، حيث يقول في مقدمة عمله: «والخليل، رحمه الله، إنما ذكر عدّة أوضاع للكلمة التي لا يتكرر فيها حرف فقط. وأمّا الكلمات المتكررة الحروف، أو عدّة الكلمات المتألفة من حرف أبجد الخماسية أو السداسية المختلفة الحروف أو المتكرر منها حرف أو حرفان أو جملتها، وحصر جميع ذلك، فهذا النوع من المشتمل على ذلك».

ويتابع ابن منعم توضيح الإطار العام لدراسته، فيقول: «وليكن اصطلاحنا في مثالنا هذا في عدّة حروف أبجد أن يكون ثمانية وعشرين، وأن تكون أكبر كلمة من عشرة أحرف بالزوائد والتكرير، مثل أرسطاطاليس، وأن يتعاقب على الحرف الواحد ثلاث حركات وساكن، وأن لا يبدأ بساكن، ولا يتوالى ساكنان».

ويتصور ابن منعم تساؤلات المعترضين: «فإن اعترض معترض فقال: إنه قد يتوالى على الحرف الواحد أكثر من ثلاث حركات، مثل الإمالة وغير ذلك، وأن بعض العجم قد تبدأ بالساكن. وإنما أنكرنا ذلك لعجز لساننا عنه، وإنّ العجم قد تكلمت بحروف أخر. وإن كانت ليست في كلام العرب، مثل الكاف التي كالقاف، ومثل الجيم التي كالشين، وغير ذلك، وإنه قد تكون حروف كلمة أكثر من عشرة كقوله تعالى: ﴿ليستخلفنهم﴾، فإن الحروف المشددة مقام حرفين.

ثم يجيب: «فأقول مجاوبًا له: إنما غرضنا وصف الطريقة التي بها يمكن حصر الكلمات. ثم اطردت الصفة، ولو كثرت الحروف والحركات، وبلغت ما بلغت. وإنما فرضنا أن تكون الحروف ثمانية وعشرين، وأن تكون أكبر كلمة من عشرة أحرف، وأن لا يتوالى على الحرف الواحد أكثر من ثلاث حركات وساكن مثالا لوجه العمل في الطريقة التي قصدناها. فإذا حصل وجه العمل، اطرد، قلّت الحروف والحركات أو كثرت. والله الموفق للصّواب ولا رب غيره».

ومن المسائل التي استهل بها ابن منعم موضوع التحليل التوفيقي مسألة سمّاها «مسألة توطئة لما نحن في سبيله» جاء في نصها: «عشرة ألوان من الحرير، أردنا أن نعمل منها شراريب، بعضها من لون لون، وبعضها من لونين لونين، وبعضها من ثلاثة ألوان ثلاثة ألوان، وكذلك إلى أن تكون آخر شرابة من عشرة ألوان، وأردنا أن نعلم كم عدد كل نوع، نوع على انفراده من أنواع الشراريب، ألوان كل شرابة منها معلومة، أو كم عدد جميع الشراريب إذا جمعت على اختلاف عدد ألوان الشراريب».

ولحل هذه المسألة يقيم ابن منعم جدولاً، يستخلص منه المطلوب. والواقع أن ابن منعم إنما يريد من خلال هذه المسألة معرفة عدد الكلمات التي يمكن تشكيلهامن جملة أحرف علم عددها، مع التقيد ببعض الشروط. وفي هذا السياق تمثّل الألوان في «المسألة التوطئة» الأحرف، في حين تمثّل الشراريب الكلمات.

وهذه مسألة أخرى من المسائل التي طرحها ابن منعم: «أردنا أن نعلم عدد الكلمات التي لا يلفظ البشر إلا بإحداها على أن يكون أصغرها من

حرف، وأكبرها من عشرة أحرف، سواء كانت {عشرة الأحرف} بجملتها مكررة أو بعضها مكررًا وبعضها مختلفًا، أو كيف أمكن أن يلفظ البشر بها». وهذه مسألة ثالثة: «أردنا أن تعلم عدد أوضاع حروف كلمة عدد تلك الحروف معلوم (وقد تكرر حرف منها أو حرفان أو أكثر تكريرًا معلومًا». وهذه مسألة رابعة: «جملة أغصان حرير ألوانها معلومة، أردنا أن نعمل منها شراريب، على أن يكون في كل شرابة عدّة أغصان معلومة من ألوان معلومة».

ويلاحظ أحمد جبار في هذا الصدد أنّ ابن منعم استعمل باستمرار نوعين من البراهين، التي يمكن تصنيفها بشكل عام إلى طريقة استقرائية وطريقة توفيقية. والطريقة الاستقرائية طريقة مألوفة في الرياضيات العربية، خلافًا للطريقة التوفيقية التي استعملت أول مرّة في (فقه الحساب). وقد أصبحت هذه الطريقة تستخدم بعد ابن منعم حتى صارت طريقة برهان رياضي معتمدة شأنها شأن البراهين الأخرى، (مثل طرق الاستقراء، والتحليل، والتركيب، والخلف).

وقد أنشأ ابن منعم واستخدم -قبل باسكال- Pascal (١٦٢٣-١٦٦٢) المثلث الحسابي المعروف باسم بمثلث باسكال، المتداول في الكتب المدرسية، والذي يؤدي دورًا مهمًّا في التحليل التوفيقي. ينبغي أن نلاحظ بهذا الشأن أنّ هناك رياضيين عربًا ومسلمين آخرين مثل الكرجي (توفي نحو ٤١٠هـ/ ١٠٢٠م) كانوا قد أنشأوا هذا المثلث، وعلى الرغم من ذلك إلا أنه لا يزال في الغرب من ينسبه إلى الفرنسي باسكال أو إلى الإيطالي كاردانو Cardano (١٥٠١-١٥٧٦م)[٢١]. وليس هذا فحسب؛ إذ نجد في المغرب رياضيين استخدموا هذا المثلث قبل ابن منعم ذاته. ومن هؤلاء نشير إلى الرياضي الشهير السموءل المغربي (١١٣٠م-٥٧٠هـ/ ١١٧٥)[٢٢]. الذي كان أمينا فذكر أنّ الكرجي سبقه إليها.

كما اهتم ابن منعم كثيرا باستخراج الجذور في (فقه الحساب)؛ إذ لم يكتف بالتطرّق للجذور التربيعيّة والتكعيبيّة كما أسلفنا، بل راح يحسب جذورا من رتب أعلى، (مثل الجذر الخماسي للعدد ٢٤٨٨٣٢، والجذر السباعي للعدد ٣٥٨٣١٨٠٨،) مضيفًا أن طريقته تمتد إلى استخراج أي جذر، مهما كانت رتبته.

أخيرًا ننبّه إلى أنّ كتاب (فقه الحساب) ليس المؤلف الوحيد لابن منعم، بل له مؤلفات أخرى، منها ذلك الكتاب الضائع، الذي أشار إليه ابن هيدور، والذي اتخذ فيه المؤلف موقفًا متميزًا في جدل فلسفي ورياضي، دار حول مفهوم أنظمة العدّ، حيث كان أغلبية الرياضيين يعتقدون أنّ النظام العشري في طريقة العدّ هي الوحيدة، في حين أنّ ابن منعم ذهب إلى تأكيد أن هناك أنظمة عدّة أخرى لا تقلّ فعالية عن النظام العشري، كما ورد في كتاب ابن عبد الملك المراكشي[٢٣] ذكر مؤلفين آخرين مفقودين لابن منعم[٢٤] هما:

- مقالة في استنباط أعداد الوفق (تتعلق ببناء المربعات السحريّة).
- مقالة في تجريد كتب الهندسة على اختلاف مقاصدها.

تلك هي إطلالة على ابن منعم العبدري، الذي أنجز قبل ٨ قرون عملاً أصيلاً في الرياضيات، ولاسيما في التحليل التوفيقي، لم نتفطن إليه إلا الآن ... وربما تكشف الأيام المقبلة على أنه أنجز أعمالاً أخرى، لا تقل أهميّة عن إسهامه في التحليل التوفيقي. ■

الحواشي

١. الكتاب مؤلف باللغة الفرنسية، وهذا مرجعه:

Lamrabat D.: Introduction a l'histore des mathematiques maghrebines, El-Marif El-Jadida, Rabat, 1994.

٢. ترجم لابن منعم في ما يأتي:

- الرياضيات في الأندلس الإسلامية ما بين ق٩ وق١٥ الميلاديين.
- حياة ومؤلفات ابن البناء المراكشي.
- الأنشطة الرياضية والفلكية في مراكش في القرنين١٢، ١٣
- الرياضيات واللسانيات العربية في مغرب القرون الوسطى.
- الجبر، التحليل التوفيقي، التحليل العددي، التحليل الديوفنتي ونظرية الأعداد.

- Quelques elements de l'analyse Combinatiore.
- Refo al+ijab d'ibn al- Banna.
- Mathematiques et Mathematiciens du Maghreb medieval
- L'analyse Combinatiore au Maghreb.
- Une histoire de la Science arabe.
- Inroduction al'histoire des mathematiques.

٣. الحساب التوفيقي أو التوافقي: فرع من فروع الرياضيات يُعنى بالتعداد؛ أي بتحديد العناصر أو المجموعات الجزئية المتمتعة بخصائص معينة داخل مجموعة معطاة. ويرتبط التحليل التوفيقي بنظرية الأعداد ونظرية البيانات. وقد كانت طرقه مبنية بهدف حل مسائل محددة، ثم تطورت عبر العصور، وأخذت صيغًا عامة وشاملة.

٤. يوجد مخطوط لكتاب (فقه الحساب) بالخزانة العامّة بالرباط رقم (٤١٦ق). ويرجع تاريخ المخطوط إلى عام ٩٥٨هـ/١٥٥١م، وقد نسخ بخط مغربي واضح بتونس العاصمة من قبل الناسخ حسين بن عبد الواحد الربعي، الذي قدم الكتاب على أنه لابن منعم العبدري، وهو يقع في ٢٠٧ صفحة.

٥. لإبراز عبقرية ابن البناء يكفي أن نشير إلى أنّ من أشهر مؤلفاته في الرياضيات كتاب (تلخيص أعمال الحساب)، الذي ظل مرجعًا في منطقة المغرب حتى نهاية القرن السادس عشر... بل ظل المؤرخون يهتمون بهذا الكتاب حتى القرن العشرين، حيث قال عنه المؤرخان الغربيان سميث Smith، وسرتون Sarton إنه أفضل الكتب التي ظهرت في الحساب. وأكد سرتون في كتابه (المدخل إلى تاريخ العلوم) أن هذا الكتاب يحتوي على نظريات حسابية وجبرية مفيدة؛ إذ أوضح العويص منها إيضاحا لم يسبقه إليه أحد. لذا يرى سرتون أنّ كتاب (التلخيص) يُعدّ من أحسن الكتب التي ظهرت في علم الحساب.

ومن جهة أخرى وازن مؤرخ الرياضيات العربية الأردني أحمد سعيد سعيدان (١٩١٤ -١٩٩١) بين كتابين للكرجي وللسموءل المغربي وكتاب هام آخر لابن البنّاء، وهو (كتاب الجبر والمقابلة) المعروف أيضًا ب (كتاب الأصول والمقدمات في الجبر والمقابلة) - فكانت خلاصة تحقيقه: «لو لم نعرف كتابي الكرجي والسموءل (المغربي) لقلنا إنّ كتاب (الجبر والمقابلة) لابن البنّاء هو أحسن كتاب في الجبر وضع في القرون الوسطى. ومع وجود كتاب (الفخري) للكرجي، يقف كتاب ابن البنّاء ندا قويًّا استفاد من سابقه، وسار على نهجه، واستطاع أن يستوعب طرقه، ويتقدم بها قليلاً. إنه أكثر تنظيمًا وأشمل، وأكثر نضجًا من كتاب الفخري. ولكنه جاء بعده واستوعبه، وسار على نهجه، واستقى منه. فعمل ابن البنّاء في الجبر أشبه بعمل التلميذ الذي يتفوق على معلمهس. تلك هي شهادة أخرى على رقي مكانة بعض علماء المغرب العربي.

٦. من المعلوم أنّ ابن حجلة من شيوخ ابن البناء المراكشي في الرياضيات.

٧. انظر: الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة:٥٩.

٨. انظر مثلاً: الأنشطة الرياضية والفلكية في مراكش في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، مجلة جديد العلم والتكنولوجيا، ع١٥،س١٩٩١: ٢٢.

٩. نلاحظ أنّ كتابي ابن هيدور وابن زكريا المذكورين هنا هما شرحان لكتاب (رفع الحجاب) الذي ألفه ابن البناء وعرف العديد من الشروحات، منها أيضًا شرح لابن قنفذ القسنطيني (توفي ٨١٠هـ/ ١٤٠٧م) بعنوان (حط النقاب عن وجوه أعمال الحساب).

١٠. هذا المرجع هو كتاب:

Amari A. Storia dei Musulmani di Sicilia, Firenze, 1858, III, P.689.

المعاد نشره في الثلاثينات من القرن العشرين بكاتانيا Catania الإيطالية. ويذكر أنّ هذا الكتاب اعتمد على ما أورده عماد الدين الاصفهاني وابن القفطي.

١١. يعود الفضل إلى التعريف بعمل ابن منعم واكتشاف مخطوطة (فقه الحساب) في مطلع الثمانينات من القرن العشرين إلى المؤرخين أحمد جبار وإدريس لمرابط. أنظر بوجه خاص بحثيهما:

Djebbar A. : L'analyse combinatoire dans l'enseignment d'Ibn Mun'im (XIIe-XIIIe siecles). Universite de Paris-Sud: Department de Mathematique, 1982.

Lamrabet D.: Les Mathematiques maghrebines du moyen-age. Traductions (partielles) de manuscrits arabes inedits. These de post-graduation. Universite libre de Brixelles,1981.

١٢. هو أبو عامر يوسف بن أحمد بن المنذر، الملقب بالمؤتمن بن هود، وهو الابن الأكبر لأحمد المقتدر. وكان المؤتمن ثالث ملوك عائلة بن هود، التي حكمت الثغر الأعلى للأندلس (منطقة سرقسطة). ويعدّ المؤتمن الذي حكم منطقة سرقسطة في المدة الممتدة من ٤٣٣هـ/١٠٨١م إلى ٤٧٧هـ/١٠٨٥م من الملوك القلائل الذين انشغلوا بالرياضيات، وأسهموا في وتطورها. على الرغم من ذلك إلا أنّ ذكر المؤتمن لم يرد كثيرًا على لسان المؤرخين، حيث اكتفوا بإشارات إلى أعماله العلمية.

١٣. انظر: المؤتمن بن هود/ ملك وعالم أندلسي في القرن الحادي عشر، مجلة جديد العلوم، ع١، ١٩٩٠م:١٧.

١٤. عثر على جزء من المخطوط بالقاهرة (من غير ذكر المؤلف) وعثر على جزء أكبر من المخطوط (من غير ذكر المؤلف)، في ثلاث نسخ موجودة بالمكتبة الظاهرية، رقم (٥٦٤٨)، وبمكتبة ليدن رقم (١/ OR231)، وبمكتبة كوبنهاغن رقم (OR82). وعندما تمت مقابلة هذه النسخ تأكد الباحثان أنها نسخة لكتاب الاستكمال للمؤتمن.

١٥. من أعمال أحمد جبار حول المؤتمن نذكر: الإسهام الرياضي للمؤتمن وتأثيره في المغرب:٢٢-٤٢. المؤتمن بن هود ملك وعالم أندلسي في القرن الحادي عشر/ مجلة جديد العلوم، ع١، ١٩٩٠م:١٥- ٢٠.

DjebbarA.: Deux mathematiciens peu connus de l' Espagne du XIe siecle: al-Mu'taman et Ibn Sayyid, Colloque International sur Les mathematiques autour de la Mediterranee jusqu. au XVIIe Siecle, Marseille ñ Luminy, 16-21 Avril 1984, in Vestigia Matematica, Studies in Medieval and Early Modern Mathematics, Amesterdam-Atlanta. Ga 1993, pp:79-91.

ومن أعمال هوخندايك حول المؤتمن نذكر:

Hogendijk J: The Istikmal of al ñ Mu'taman ibn Hud in his Istkmal and the conics of Apollonius, Colloque International sur Innovation et Transmissions dans les Mathmatiques Arabs (VIIIe-Xve siecles), Paris:1991.

Hogendijk J: The Geometrical part of the Istikmal of Yusuf al ñ Mu'taman Ibn Hud (11th century), An analytical table of contents, Archives Internationales d' Histoire des Sciences, 127, Vol.41, 1991, pp.207-281.

Hogendijk J: Le roi-gemetre Al-Mutaman Ibn Hud et son livre de la perfection (Kitab ñ Al ñIstikmal). In Histoire des mathematiques arabes, Ier Colloque International sur l'histoire des mathematiques arabs, Miason des Livres, 1988. pp.51-66.

Hogendijk J: Discovry of an II th-century geometrical Compilation: The Istkmal of Yusuf al ñ Mu'taman Ibn Hud, King of Sarugossa, Historia Matematica 13, 1986, pp:43-52.

١٦. انظر:

Hogendijk J.: Le roi-geometre Al-Mutaman Ibn Hud et son livre de la perfection (Kitab-Al- Istikmal). In Histoire des mathematiques arabes. Ier colloque International sur l'histoire des mathematiques arabs, Maison des Livres, 1988, p. 64.

١٧. نقول عن عددين صحيحين إنهما متحابان إذا كان مجموع القواسم المختلفة لأي منهما يساوي العدد الآخر. مثال ذلك: العددان ٢٢٠ و٢٨٤ متحابان؛ لأنّ مجموع قواسم العدد ٢٢٠ هو: ١+٢+٤+٥+١٠+١١+٢٠+٢٢+٤٤+٥٥+١١٠ = ٢٨٤، في حين أنّ مجموع قواسم العدد ٢٨٤ هو: ١+٢+٤+٧١+١٤٢ = ٢٢٠.

١٨. يعرّف العدد التام على أنّه ذلك العدد الصحيح الذي يتساوى مع مجموع قواسمه مثل العدد ٦ حيث إنّ ١+٢+٣=٦، وكذلك العدد ٢٨ إذ إنّ ١+٢+٤+٧+١٤=٢٨. نلاحظ أنّ الرياضيين لا يزالون إلى اليوم يستخدمون أقوى الحاسوبات وأسرعها لاكتشاف قوائم الأعداد التامة والمتحابة.

١٩. يضرب أحمد جبار مثالاً بكتاب مارسان الذي يقع في ٦٧٤ صفحة، المعروف بعنوان:

Tables de tous les chants qui se peuvent faire de 8 notes (octaves)........................

انظر:

Djebbar, A.: Une histoire de la science arabe. Ed. Le Seuil, Paris, 2001,p.135.

٢٠. انظر: الجبر، التحليل التوفيقي، التحليل العددي، التحليل الديوفنتي ونظرية الأعداد، ضمن موسوعة تاريخ العلوم العربية:٢/٤٩٢-٤٩٩.

٢١. بل إنّ هناك أيضًا رياضيين أوربيين سبقوا باسكال إلى هذا المثلث الحسابي، نذكر من بينهم الرياضيين الألمان الثلاثة مايكل ستيفل Stifel (١٤٦٧-١٥٨٧) وجوهان شوبل Scheubel (١٤٩٤-١٥٧٠) وبطرس أبيانوس Apianus (١٤٥٠-١٥٩٤).

٢٢. يعدّ السموءل المغربي من أعظم الرياضيين الذين عرفهم المغرب العربي، وقد ولد بمدينة فاس وتوفي بمراغة (أذربيجان). وينتسب السموءل إلى أسرة يهودية، غادرت المغرب نحو بغداد إثر ولادته. وكانت أسرته تعنى بالتعليم، فاهتم السموءل بدراسة الرياضيات وبرع فيها،

وانشغل أيضا بالطب. ولعل ذلك يعود إلى كون خاله طبيبًا.

وكان السموءل قد قدّم تاريخ حياته في كتابه (بذل المجهود في إفحام اليهود، حيث قال: «وشغلني أبي بالكتابة بالعلم العبري، ثم بعلوم التوراة وتفاسيرها، حتى إذ أحكمت علم ذلك عند إكمال السنة الثالثة عشرة من مولدي شغلني حينئذ بتعلم الحساب الهندي وحل الزيجات... وقرأت علم الطب». تجوّل السموءل بعد كتابة أشهر كتاب له، وهو كتاب (الباهر في الجبر)، في أوطان عديدة منها العراق وسوريا وباكستان، وأفغانستان وأذربيجان.

ويذكر في ترجمته أنه كان في مراغة بأذربيجان يوم ٨ نوفمبر ١١٦٣م. واعتنق هناك الإسلام بعد تفكير طويل وعميق، مكّنه من المقابلة بين معتقدات الأديان وشعائرها. وأوضح أنه اقتنع في ذلك التاريخ بأنّ الإسلام هو الأفضل. ومن ثمّ كتب مؤلفه الشهير (بذل المجهود في إفحام اليهود). وكان من الطبيعي ألا يرضى الوالد عن فعل ولده، فالوالد كان «أعلم أهل زمانه في علوم التوراة». ولذا كان السموءل حريصًا على عدم إغضاب والده، فأجّل اعتناقه الإسلام أربع سنوات؛ ثم كتب رسالة إلى أبيه شارحًا سبب تخليه عن دينه الأصلي. وتألّم الأب لهذا القرار، وعزم على السفر للقاء ابنه، لكنه توفي خلال رحلته، ولم يلتقيا.

هناك مراجع كثيرة حول السموءل المغربي نكتفي هنا بالمرجعين الآتيين: تحقيق الباهر في الجبر، تراث العرب العلمي.

٢٣. الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة.

٢٤. ينبّه المؤرخ إدريس لمرابط على أنّ هناك بياضًا موجودًا في مخطوط كتاب ابن عبد الملك المراكشي، يدل على أنه سرد قائمة لمؤلفات ابن منعم تضم أكثر من ثلاثة العناوين.

المصادر والمراجع

١. **الإسهام الرياضي للمؤتمن وتأثيره في المغرب**، لأحمد جبار، ضمن كتاب تاريخ العلوم عند العرب، بيت الحكمة، تونس، ١٩٩٠م.

٢. **الأنشطة الرياضية والفلكية في مراكش في القرنين الثاني عشر والثالث عشر**، لأحمد جبار، مجلة جديد العلم والتكنولوجيا، ع١٥/س ١٩٩١م.

٣. **تراث العرب العلمي**، لقدري حافظ طوقان، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ودار الشروق، بيروت.

٤. **الجبر**، التحليل التوفيقي، التحليل العددي، التحليل الديوفنتي، ونظرية الأعداد، لرشدي راشد، ضمن موسوعة تاريخ العلوم العربية، مركز دراسات الوحدة العربية ومؤسسة عبد الحميد شومان، ١٩٩٧م.

٥. **حياة ومؤلفات ابن البناء**، لأحمد جبار، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ٢٠٠١م.

٦. **الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة**، لابن عبد الملك المراكشي، تح. محمد بن شريفة، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٣م.

٧. **الرياضيات في الأندلس الإسلامية**، لمحمد أبلاغ، مكتبة الملك عبد العزيز، السعودية، ١٩٩٣م.

٨. **الرياضيات واللسانيات العربية في مغرب القرون الوسطى**، لأحمد جبار، مجلة جديد العلم، ع٣/س١٩٩٠م.

٩. **المؤتمن بن هود، ملك وعالم أندلسي في القرن الحادي عشر**، لأحمد جبار، مجلة جديد العلوم والتكنولوجيا، ع١/س١٩٩٠م.

مقالات

1) **Aballagh M.**: Rofo al+ijab d'ibn al- Banna. These de Doctorat, Universite de Paris I-Pantheon ñ Sorbonne, 1988.

2) **Abdeljaouad M.**: Quelques elements de l'analyse Combinatiore, journees Nationales de l'ASTM, Decembre 2002, Mahdia, Tunisie.

3) **Amari A.**: Storia dei Musulmani di Sicilia, Firenze, 1858.

4) Djebbar A. : L'analyse combinatoire dans l'enseignment d'Ibn Mun'im (XIIe-XIIIe siecles). Universite de Paris-Sud: Department de Mathematique, 1982. Lamrabet D.: Les Mathematiques maghrebines du moyen-age, Traductions (partielles) de manuscripts arabes inedits, These de post-graduation, Universite libre de Brixelles, 1981.

5) Djebbar, A.: Mathematiques et Mathematiciens du Maghreb medieval (IXe-VVIe siecles): Contribution l'etude des activites scientifiques de l'Occident musulman, These de Doctorat, Universite de Nantes- Universite de Paris ñSud, 1990, 850 pp.

6) Djebbar, A.: Une histoire de la science arabe, Ed. Le Seuil, Paris, 2001,p.135.

7) DjebbarA.: Deux mathematiciens peu connus de l' Espagne du XIe siecle: al-Mu'taman et Ibn Sayyid, Colloque International sur Les mathematiques autour de la Mediterranee jusqu, au XVIIe Siecle, Marseille ñ Luminy, 16-21 Avril 1984, in Vestigia Matematica, Studies in Medieval and Early Modern Mathematics, Amesterdam-Atlanta, Ga 1993.

8) Hogendijk J: The Istikmal of al ñ Mu'taman ibn Hud in his Istkmal and the conics of Apollonius, Colloque International sur Innovation et Transmissions dans les Mathmatiques Arabs (VIIIe-Xve siecles), Paris:1991.

9) Hogendijk J: The Geometrical part of the Istikmal of Yusuf al ñ Mu'taman Ibn Hud (11th century), An analytical table of contents, Archives Internationales d' Histoire des Sciences, 127, Vol.41, 1991.

10) Hogendijk J: Discovry of an II th-century geometrical Compilation: The Istkmal of Yusuf al ñ Mu'taman Ibn Hud, King of Saragossa, Historia Matematica 13, 1986.

11) Hogendijk J.: Le roi-geometre Al-Mutaman Ibn Hud et son livre de la perfection (Kitab-Al- Istikmal), In Histoire des mathematiques arabes, Ier colloque International sur l'histoire des mathematiques arabs, Maison des Livres, 1988.



«الحكم على النجوم»

احمد بن الحسن البناني

تحقيق: د. إلياس بلكا
الرباط - المغرب

من أولى المعارف التي حصلها الإنسان: ما يتعلق بالكواكب والنجوم وحركاتها وطرق سيرها... ونحو ذلك، مما يشكل ما اصطلح عليه، فيما بعد، بعلم الفلك. لكن هذه المعارف التي توصل إليها الإنسان بالملاحظة، ثم بالحساب لاحقا... اختلطت عنده بآراء اعتقادية تراوحت بين تأليه النجوم - أو بعضها -، وبين نسبة بعض ما يحدث في دنيا البشر إليها... ولهذا كان الفلك والتنجيم شيئا واحدا طوال عهود طويلة من تاريخ الإنسانية.

وعلى الرغم من أنّ الاعتقاد في ألوهيّة النجوم قد اندثر اليوم، بفضل الإسلام، دين التوحيد الخالص... إلاّ أنّ الإيمان بوجود تأثير لها في مصائر البشر لا يزال قائمًا في المجتمعات المختلفة، خصوصًا الغربية، وبمنطقة شرق آسيا وجنوبها... وتقول بعض الدراسات واستطلاعات الرأي إنّ نحو ستين في المائة من الفرنسيين - اليوم - يؤمنون بالتنجيم[١].

إنّ استمرار هذا الخلط بين الفلك والتنجيم، واعتقاد ملايين الناس - في عصر الحداثة هذا - في خرافات المنجمين... هو الذي دفعني لاختيار هذه المخطوطة وتحقيقها وتقديمها للقارئ.

المؤلف:

هو أبو عبد الله محمد بن الحسن بن مسعود البناني، ولد بفاس سنة ١١٢٣هـ[٢]. ويكتبه بعضهم: بناني، قال الشيخ الكتاني: تنبيه: كان الشيخ بناني المذكور يكتب اسمه البناني بالتعريف،وكذا كل من أجازه من المشرق يكتب اسمه كذلك... كما أنّ المترجم اسمه مُحمد ضمًّا... وله أخ اسمه مَحمد بالفتح[٣].

طلب الشيخ البناني العلم، وأخذ عن جماعة أبرزهم: قريبه محمد بن عبد السلام البناني، وذلك في الرواية والدراية، ودرس النحو على محمد الكندوز. كما تفقه على أبي العباس أحمد بن

المبارك وأبي العباس الهلالي... إمامي المعقولات بالمغرب في زمنهما، وتفقه كذلك على أبي العباس الورزازي، وأبي عبد الله محمد جسوس...[4]، وغيرهم من شيوخ فاس. ثم استكمل - في رحلته إلى الحج - الأخذ عن علماء الشرق كالشمس الحنفي، ومحمد بن سالم الحفناوي الشافعي المصري، والشهب الثلاثة: المحدث أحمد بن مصطفى الصباغ والجوهري والملوي...[5].

كان الشيخ البناني من كبار علماء المغرب الأقصى في زمنه، وكانت له مشاركة جيدة في فنون عديدة من تفسير، وفقه، وحديث، ونحو، ولغة، ومنطق، وكلام، وتصوف...، وهذا ما أهّله لتولي التدريس بنجاح منقطع النظير، ولذلك كثرت تلامذته، وتنوعت دروسه وتآليفه. وكانت له حظوة عند الناس على اختلاف مراتبهم، لكنّه كان منقبضًا عن السلطان زاهدًا في أعطياته[6].

وممن أخذ عنه: عبد الرحمن الحائك، ومحمد الرهوني، والطيب بن كيران، وحمدون بن الحاج، وسليمان الحوات - الذي ترجم له في كرّاسة[7]-، وعبد القادر بن شقرون، وأحمد التاودي، وعبد السلام الناصري، ومحمد بن ريسون... ونحوهم، وهؤلاء من أبرز علماء المغرب في القرن الثالث عشر الهجري[8].

وقد كتب الشيخ البناني تآليف حسنة، أشهرها حاشيته الدقيقة على شرح عبد الباقي الزرقاني لمختصر الشيخ خليل في الفقه المالكي. كما وضع شرحًا على منظومة ابن عاصم في القضاء، وشرحين على الأربعين النووية، وحاشية على صحيح البخاري. وشرح أيضًا متن السلم في المنطق، ومختصر محمد السنوسي فيه أيضًا. وله كذلك الأجوبة البنانية، وعدد من الفتاوي والكراريس في مسائل شتّى، ومنها هذه الفتوى في علم النجوم، التي اعتمدها بعض العلماء اللاحقين كالمدني جلون في «حدائق الأزهار»[9]. وللشيخ أيضًا فهارس أربعة مختلفة[10].

وبعد هذه الحياة الحافلة بالعلم والتعليم... توفي الشيخ في متم ربيع الثاني عام١١٩٤، ودفن بفاس، وكانت جنازته يومًا مشهودًا، أثبتت مكانة علماء الإسلام المخلصين بين الناس، ولذلك كان يقول الإمام أحمد بن حنبل لبعض مبتدعة عصره: بيننا وبينكم الجنائز.

من قضايا الرسالة:

وأجد أنّ هذه الرسالة - أو الفتوى - تقتضي مني التعليق على أمرين مهمين؛ ليكون القارئ على بيّنة من خلفيات السؤال وجوابه:

أولا: مشكلة الطبيعة والعليّة:

لقد قدّم السائل سؤاله بطريقة جيّدة، حيث ربط الموضوع بأصله العام، وهو ما يصطلح عليه بالعليّة المجعولة، وهل للأشياء طبائع تفعل بها.

وفي تراثنا الفكري يُعدُّ طبائعيًّا كل من يقول: إنّ لكل شيء طبعًا خاصًّا يؤثر فيه، مستقلاً عن كل تدخل خارجي. وإنّ الطبائع أربعة: الحرارة، والبرودة، والرطوبة،واليبوسة، وهي تقابل العناصر الأربعة: النار، والماء، والهواء، والتراب. وكل شيء في الكون يكون بامتزاج هذه الطبائع والعناصر بنسب متفاوتة، وأشكال غير محدودة. ولذلك قالوا: الطبع هو ما يكون مبدأ الحركة مطلقًا، سواء كان له شعور أم لا[11].

وقد رفض المسلمون هذا المذهب اليوناني القديم[12]، لكنهم اختلفوا: هل للأشياء خصائص ذاتيّة خلقها الله تعالى لتفعل بها أم لا. يقول محمد السنوسي في موضوع الأسباب والعلل واعتقادات الناس بصددها:

«الحكم على النجوم» احمد بن الحسن البناني

١- منهم من يعتقد قدمها واستقلالها بالتأثير من طباعها؛ أي حقائقها، من غير جعل من الله تعالى، وهذا مذهب كثير من الفلاسفة والطبائعيين...

٢- ومن الناس من يعتقد حدوثها وتأثيرها فيما قارنها، لكن ليس من طبعها، وإنما هو بخلق الله تعالى فيها قوة مؤثرة، ولو نزعها منها لم تؤثر...

٣- ومن الناس من يعتقد حدوثها، وعدم تأثيرها فيما قارنها، لا بطبعها، ولا بقوة جُعلت فيها، لكنه يعتقد ملازمتها لما قارنها، وأنّه لا يصح فيها التخلف...

٤- ومن الناس من يعتقد حدوث الأسباب العاديّة، وعدم تأثيرها فيما قارنها، لا بطبعها، ولا بقوة جُعلت فيها، وأنّ مولانا جلّ وعز جعلها أمارة ودليلاً على ما شاء من الحوادث... من غير ملازمة عقليّة...»[١٣].

ومفكرو الإسلام بين الرأيين الثاني والرابع. والأخير، وهو الذي قال به صاحب الرسالة - يرى أنّه ليس للأشياء أي طبيعة مهما كانت، ولذلك فلا مناسبة بين الأسباب والمسببات، والنار - مثلا - لا تحرق القطن بنفسها، بل الله تعالى هو الذي يخلق الإحراق عند تلاقيهما، ونحن نعدّ النار سببًا في ذلك؛ لمشاهدة تكرُّر ذلك في الواقع، فاقترن في ذهننا وجود الأمرين- النار والحرق - حتى اعتقدنا ذلك طبعًا لازمًا، وإنما هي العادة فقط. ولذلك يطلق على هذا المذهب: السببيّة العاديّة. وقد انتقل هذا الرأي الذي بسطه بالخصوص أبو حامد الغزالي[١٤] إلى الفكر الغربي الحديث، حيث شهّره الفيلسوف الإسكتلندي دافيد هيوم في كتابه (بحث في الفهم البشري)...[١٥] قبل أن يصير - إلى حد ما - أساس المدرسة الوضعيّة، التي نادت بالاكتفاء بملاحظة قوانين الظواهر؛ أي القرانات العاديّة بين الأشياء[١٦].

وقال علماء آخرون - في الإسلام -: إنّ للأشياء طبائع، وهم لا يعنون بهذا الاصطلاح الإغريقي، بل المقصود أنّ للأشياء خصائص تؤثر بها بجعل الله سبحانه[١٧]. قال ابن تيميّة: «المخلوقات العلوية والسفلية يمسكها الله بقدرته سبحانه، وما جعل فيها من الطبائع والقوى فهو كائن بقدرته ومشيئته سبحانه»[١٨]، وهذا أقرب إلى ظاهر القرآن، الذي يعدّ الماء سببًا للإنبات، والرياح سببًا لإثارة المطر.. ونحو ذلك. ومما استدل به أصحاب هذا الرأي قوله تعالى على لسان نبيه موسى -: ﴿**قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى**﴾[١٩]، قال ابن عطية: «... وقالت فرقة: بل المعنى أعطى كل موجود من مخلوقاته خلقته وصورته؛ أي أكمل ذلك له وأتقنه. ثم هدى - أي يسّر - كل شيء لمنافعه ومرافقه. قال ابن عطية: وهذا القول أشرف معنى وأعم في الموجودات[٢٠].

فإذا عرفنا مذاهب العلماء في السببية والطبائع سهل علينا أن نستنبط حكم القول بتأثير النجوم. قال المازري: «من اعتقد اعتقاد كثير من الفلاسفة في كون الأفلاك فاعلة لما تحتها... (من) الحيوان والمعادن والنبات، ولا صنع للباري سبحانه وتعالى في ذلك، فإن ذلك مروق من الإسلام[٢١]. أمّا «من اعتقد أن لا خالق إلا الله سبحانه وتعالى، ولكن جعل في بعض الاتصالات من الكواكب دلالة على وقوع المطر من خلقه تعالى عادة جرت في ذلك، فلا يكفر بهذا، إذا عبر عنه بعبارة لا يمنع الشرع منها»[٢٢] في حين قال العيني: المذموم من أمر النجوم هو «نسبة الأمر إلى الكواكب، وأنها هي المؤثرة.. وأمّا من نسب التأثير إلى خالقها، وزعم أنه نصبها أعلامًا وصيّرها آثارًا لما يُحدثه فلا جُناح عليه»[٢٣].

ثانيا: التفريق بين علم الفلك والتنجيم:

وقد فرق فقهاؤنا بين هذين الفنين[٢٤]، فأجمعوا على تحريم التنجيم[٢٥]. وجوز الجمهور الأعظم علم الفلك، وروي ذلك عن الإمام أحمد وإسحاق بن راهويه، وغيرهم كثير[٢٦]. قال الخطابي: «علم النجوم المنهي عنه هو ما يدعيه أهل التنجيم من علم الكوائن والحوادث التي لم تقع وستقع في مستقبل الزمان... فأمّا علم النجوم الذي يدرك من طريق المشاهدة والحس، كالذي يعرف به الزوال، ويعلم به جهة القبلة، فإنه غير داخل فيما نهي عنه»[٢٧].

بل إنّ العلماء استحبوا الاشتغال بعلم الفلك حين يتعلق الأمر بغرضين أساسيين: الأول: الاستفادة من هذا العلم في مجال العبادات، كتحديد القبلة ومواقيت الصلاة... ونحو ذلك. والثاني: الاهتداء بالنجوم في الطريق والسفر.

بقي ما لا فائدة فيه بحسب الظاهر، وبحسب ما وصلت إليه المعارف في الماضي... فهذا هو الذي نقل فيه صاحب الرسالة عن ابن رشد الجد القول بكراهة تنزيه. وبعض العلماء لم يصرح بالكراهة، فكأن الاشتغال به عنده هو من باب خلاف الأولى. من هؤلاء ابن رجب، قال: «أما علم التسيير (يعني الفلك، مقابل علم التأثير، وهو التنجيم)؛ فإذا تعلم منه ما يحتاج إليه للاهتداء ومعرفة القبلة والطرق كان جائزًا عند الجمهور. وما زاد عليه فلا حاجة إليه، وهو يُشغِل عما هو أهم منه»[٢٨]، وكذلك قال ابن تيمية في هذا الفن: «هذا في الأصل علم صحيح لا ريب فيه... لكن جمهور التدقيق منه كثير التعب قليل الفائدة، كالعالم مثلاً بمقادير الدقائق والثواني في حركات السبعة المتحيّرة»[٢٩] يعني بهذا التفاصيل الجزئيّة لحركات الكواكب السبعة.

لكن ذلك كلّه بحسب تطور مستوى العلوم في تلك العصور. أمّا اليوم فقد تأكدت فائدة علم الفلك على اختلاف فروعه، وأصبح مطلوبًا في مجالات الأرصاد الجويّة والطيران وتوقع الكوارث الطبيعية... وما إلى ذلك. فالصواب إذًا استحباب علم الفلك، وأنّه من فروض الكفاية على الأمّة[٣٠].

هذا ما تعينت الإشارة إليه قبل تقديم الرسالة للقارئ الكريم.

نسخ المخطوطة:

اعتمدت على نسختين، كتبتا بخط مغربي عادي.

١- **النسخة الأولى «أ»**: توجد بالخزانة العامّة بالرباط، تحت رقم: ٢٨٨١د، ضمن مجموع، تحتل فيه الرسالة الترتيب الخامس، من صفحة ٤١٦ إلى ٤١٨. وهي بخط مغربي زمامي. هو خط المؤلف نفسه.

٢- **النسخة الثانية «ب»**: وهذه توجد بالخزانة الصبيحية بمدينة سلا المغربية، تحت رقم ٨٧. وهي الرسالة الخامسة عشرة من مجموع يضم إحدى وأربعين رسالة، ناسخ المجموع واحد. تقع في خمس صفحات، ومقاسها (٢٢,٢ × ١٧,٦ سم)، قال الناسخ بآخرها: انتهى من خط من نقل من خطه، وهي عارية عن اسم الناسخ وتاريخ النسخ.

والفروق بين النسختين قليلة، ولا أثر لها في المعنى، ولكنني جعلت نسخة «أ» أصلاً، لما تقدّم. وكلاهما يحمل عنوان: فتوى في علم النجوم.

الورقة الأولى من المخطوط (نسخة «أ»)

ان نزول الغيث بواسطة النوء اما بصنعه على زعمهم او بجعل الله فهذا باطل امتنع من قائله
وجعله كفر ابدا ان اعتقد قائله في ذلك ان للنوء صنعا في ذلك فكفره كفر شرك وان اعتقد
ان ذلك من قبيل التجربة فليس بشرك لكن يجوز اطلاق الكفر عليه وارادة كفر النعمة لانه
لم يقع في شيء من طرق الحديث بين الكفر والشرك واسطة فيحمل الكفر فيه على المعنيين
ه فقد جعله على الامانة كفر نعمة وهو كلام في التحريم وقيل ان النظر في النجوم على
الوجه المذكور مكروه مطلقا مع سلامة الاعتقاد وليس بحرام وهو الذي نقله الحطاب
من مقدمات ابن رشد ونصه قال ابن رشد في كتاب الجامع من المقدمات بعد ان
ذكر ان الاشتغال بالنجوم فيما يعرف به سمت القبلة واجزاء الليل جائز بل مستحب
واما النظر في اكثر منها فيما زاد على ذلك مما يتوصل به الى معرفة نقصان الشهور من كمالها
دون رؤية الاهلة فمن ذلك مكروه لانه من الاشتغال بما لا يعني اذ لا يجوز لاحد ان يعول
في صومه وفطره على ذلك فيستغني عن النظر الى الاهلة بالاجماع من العلماء ه وانما
اختلف اهل العلم فيمن كان من اهل هذا الشان اذا اغمي الهلال هل يعول على
معرفته بذلك ام لا ثم ذكر الخلاف ثم قال وكذلك ما يعلم به الكسوفات لانه مما لا يعني
وقال صلى الله عليه وسلم من حسن اسلام المرء تركه ما لا يعنيه ولانه يوهم العوام
انه يعلم الغيب فيزجر عن ذلك ويؤدب عليه ه قال الحطاب عقبه قلت
ولا يحرم الاشتغال به لانه ليس من علم الغيب وانما هو من طريق الحساب والله تعالى
اعلم ه وقال الحافظ المنذري في الترغيب ما نصه المنهي عنه من علم النجوم هو ما يدعيه
اهلها من معرفة الحوادث الاتية في مستقبل الزمان كمجيء المطر وتغير الاسعار
ونحو ذلك ويزعمون انهم يدركون ذلك بسير الكواكب واقترانها وافتراقها وظهورها
في بعض الازمان وهذا مما استاثر الله تعالى بعلمه لا يعلمه احد غيره فاما ما يدرك
بطريق المشاهدة من علم النجوم الذي يعرف به الزوال وجهة القبلة وكم مضى من الليل
والنهار وكم بقي فانه غير داخل في النهي وانتهى والله اعلم ه والله سبحانه الموفق
للصواب واليه المرجع والمآب وكتبه عبد ربه سبحانه الفقير الى الله محمد بن الحسن
البناني لطف الله به ولمن دعا له بخير آمين ه

الورقة الأخيرة منه

النص المحقق

فتوى في علم النجوم:

بسم الله الرحمن الرحيم، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما. الحمد لله المنفرد بالاختراع والإيجاد، الغني في أفعاله عن الوسائط والأعوان والشركاء والأنداد. والصلاة[٣١] على سيدنا محمد خير شفيع وأفضل هاد، وعلى آله وأصحابه النجباء الأمجاد.

السؤال:

وبعد، فالمطلوب من ساداتنا الأعلام، و[٣٢] أئمة الهدى ومصابيح الظلام، الجواب عن مسألة، وهي أنا كنّا ننظر في حاشية الشيخ زاده[٣٣] أكرمكم الله بالحسنى والزيادة في سورة اليقطين في قوله تعالى: ﴿فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ * فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ﴾، فوجدناه قال - بعد كلام -: لا نسلم أن النظر في علم النجوم والاستدلال بها حرام؛ لأنّ من اعتقد أنّ الله تعالى خصّ كل واحد بطبع وخاصيّة، إلخ...[٣٤] اشمأزت نفوسنا واقشعرت قلوبنا خوفًا من أن تكون تفعل بذلك الطبع، كما قالت الطبائعيون؛ إذ الطبع يقتضي مطبوعًا، إن لم يتخلف شرط. فأنكرنا ذلك لهذا المعنى، وبقينا جازمين بإبطال الفعل بالطبع. فقام أحدنا فقال: لا غرابة في هذا، تفعل بطبعها، كما أنّ النار تحرق بقوة أودعها الله فيها. فزاد إنكارنا لهذا القول، وآلت بنا الفريضة إلى العول[٣٥]، وأقمنا عليه الحجة لما زاغ عن المحجة. فاعتذر، وقال: أنا لا أقول بالفعل بالطبع[٣٦]؛ الذي تقول به الطبائعيون، وإنما أقول[٣٧] العرفي الجعلي. وصمم على هذا، وأنكرنا الطبع العرفي، ولم نعرفه؛ إذ لم نسمع من فرق الطبع إلى هذا الفرق، وحتى الآن بينوا لنا[٣٨] ساداتنا[٣٩] ما هو الطبع العرفي الجعلي إن قيل به. والذي نعتقده أن الطبع إنما هو واحد[٤٠]، وهو الذي تعنيه الطائفة المعلومة، والنار لا تحرق بقوة ولا بطبع[٤١]، وإنما الإحراق عندها لا بها، والأشياء كلها بقدرة الله بلا واسطة، فنحب من ساداتنا[٤٢] أن يفتحوا لنا الأقفال، ويزيلوا عن ذريتهم الضعيفة الإشكال، والله يبقيكم شفاء لكل داء عضال، والسلام، انتهى[٤٣]. (فأجاب بما نصه)[٤٤].

الجواب:

الحمد لله رب العالمين، وصلاته وسلامه على سيدنا محمد خاتم النبيين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فاعلم، أرشدنا الله وإياك، أن النظر في علم النجوم والاستدلال بها فيه تفصيل، وذلك أنّه إن كان مع اعتقاد تأثيرها في الأشياء وفعلها فيها كما كان اعتقاد الجاهلية فلا إشكال أنه كفر بالله وشرك به. وإن كان النظر فيها مع اعتقاد أن الفاعل للأشياء والمؤثر فيها إنما هو الله سبحانه، وأن الله تعالى يخلق أمورًا توجد عندها لا بها كسائر القرانات العاديّة، كما يخلق الشبع عند الأكل، والري عند الشرب، والإحراق عند مس النار، فلا إشكال أن النظر في علم النجوم من هذه الحيثية ليس بكفر، بل هو صحيح في الإسلام. والنظر من هذا الوجه هو مراد الشيخ زاده بقوله - كما في السؤال-: إنّ من اعتقد أن الله سبحانه خصّ كل واحد من هذه الكواكب بطبع إلى قوله: ليس بباطل. انتهى. وليس في كلامه هذا محذور؛ لأنّ المراد بقوله خصّ كل واحد بطبع وخاصيّة، أن الله تعالى خلق كل كوكب موصوفًا[٤٥] بوصف ملازم له، لا ينفك عنه، كطبائع الإنسان، وسائر الحيوان، بل سائر المخلوقات، فإنّ الله تعالى خلق لكل واحد أوصافًا ملازمة له، تسمى للزومها له، وعدم انفكاكها عنه، طبعًا له[٤٦]، وبه تعلم أنّ تعبيره بالطبع لا يقتضي كونها فاعلة بطبعها، كما يقوله أصحاب النظر الأول؛ بل مراده أنّ الله تعالى خلق

النجوم وخلق طبعها؛ أي وصفها ملازم لها، كغيرها من سائر الأشياء، وليس لها فعل ولا تأثير بطبع ولا غيره. وقول من قال- كما في السؤال - إنها تفعل بطبعها، كما أنّ النار تحرق بقوة أودعها الله فيها، إلخ.

لا شك أنّه كلام، بل لا فعل لها ولا للنار، وإنما ذلك كله مخلوق لله تعالى، يوجد عندها لا بها. هذا مذهب أهل السنة[٤٧].

إذا علمت هذا، وتبين لك أن طبع النجوم أوصاف خلقت عليها، وأن الأشياء عندها لا بها، فاعلم أنّ النظر فيها من هذه الجهة أيضًا منهي عنه؛ لأنه يوهم التطلع على غيب الله تعالى، استأثر[٤٨] بعلمه، فقيل[٤٩]: إنّه حرام، واختاره النووي[٥٠] - كما نقله عنه في جامع المعيار[٥١] - قائلا: ثبتت أحاديث كثيرة بتحريم ذلك، وكذا الحافظ المنذري في «الترغيب والترهيب»[٥٢]، وذكرا معا حديث أبي داود، وابن ماجه، وغيرهما عن ابن عباس - رضي الله عنهما - أن سيدنا[٥٣] رسول الله ﷺ قال: «من اقتبس علمًا من النجوم فقد اقتبس شعبة من السحر، زاد ما زاد»[٥٤]. انتهى. وكذا الحافظ ابن حجر[٥٥]، قال - في شرح حديث الحديبية: أصبح مؤمن بي وكافر[٥٦]- ما نصه: وكانوا في الجاهلية يظنون أنّ نزول الغيث بواسطة النوء، إما بصنعه على زعمهم أو بعلامته، فأبطل الشرع قولهم، وجعله كفرا. فإن اعتقد قائل[٥٧] ذلك أنّ للنوء صنعًا في ذلك فكفره كفر شرك، وإن اعتقد أنّ ذلك من قبيل التجربة فليس بشرك، لكن يجوز[٥٨] إطلاق الكفر عليه وإرادة كفر النعمة؛ لأنّه لم يقع في شيء من طرق الحديث بين الكفر والشرك واسطة، فيحمل الكفر على المعنيين. انتهى[٥٩]. فقد جعله على الثاني كفر نعمة، وهو ظاهر في التحريم. وقيل: إنّ النظر في النجوم على الوجه المذكور مكروه فقط مع سلامة الاعتقاد، وليس بحرام، وهو الذي نقله الحطاب عن مقدمات ابن رشد. (ونصه: قال ابن رشد)[٦٠] في كتاب الجامع من المقدمات - بعد أن ذكر أن الاشتغال بالنجوم فيما يعرف به سمت القبلة وأجزاء الليل جائز، بل مستحب -: وأما النظر في أمرها فيما زاد على ذلك، مما يُتوصل به إلى معرفة نقصان الشهور من كمالها دون رؤية أهلّة. فذلك مكروه؛ لأنّه من الاشتغال بما لا يعني؛ إذ لا يجوز أن يعول في صومه وفطره على ذلك، فيستغني عن النظر إلى الأهلّة بإجماع من العلماء. وإنما اختلف أهل العلم فيمن كان من أهل هذا الشأن، إذا أغمي الهلال، هل يعمل على معرفته بذلك أم لا[٦١]. ثم ذكر الخلاف، ثم قال: وكذلك ما يعلم به الكسوفات؛ لأنّه مما لا يعني، وقال ﷺ: «من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه»؛ ولأنه يوهم العوام أنه يعلم الغيب، فيُزجر عن ذلك ويؤدب عليه. انتهى[٦٢]. قال الحطاب[٦٣] عقبه: قلت: ولا يحرم الاشتغال به؛ لأنه ليس من علم الغيب، وإنما هو من طريق الحساب، والله تعالى أعلم. انتهى.

وقال الحافظ المنذري في الترهيب ما نصه: المنهي عنه من علم النجوم هو ما يدعيه أهلها من معرفة الحوادث الآتية في مستقبل الزمان، كمجيء المطر، وتغير الأسعار، ونحو ذلك. ويزعمون أنهم يدركون[٦٤] ذلك بسير الكواكب واقترانها وظهورها في بعض الأزمان، وهذا مما استأثر الله تعالى بعلمه، لا يعلمه أحد غيره. فأما ما يدرك[٦٥] بطريق المشاهدة من علم النجوم، الذي يعرف به الزوال وجهة[٦٦] القبلة، وكم مضى من الليل والنهار، وكم بقي[٦٧]؛ فإنه غير داخل في النهي، والله أعلم. انتهى[٦٨]. والله سبحانه الموفق للصواب، وإليه المرجع و المآب. وكتب عبد ربه سبحانه الفقير الفاني محمد بن الحسن البناني، كان الله له وليًا،وبه حفيًا، آمين، انتهى. ■

«الحكم على النجوم» احمد بن الحسن البناني

الحواشي

١- عن جريدة الشرق الأوسط، ع٢ أبريل١٩٩٨، ووازن بمجال التنجيم في موسوعة:
Encyclopaedia Universalis: 11/693.

٢ سلوة الأنفاس:١/١٦١.

٣- فهرس الفهارس:١/٢٢٩.

٤- سلوة الأنفاس:١/١٦٢، فهرس الفهارس:١/٢٢٧، شجرة النور الزكية:٣٥٧.

٥- سلوة الأنفاس:١/١٦٣، فهرس الفهارس:١/٢٢٨.

٦- سلوة الأنفاس:١/١٦٢.

٧- ينظر دليل مؤرخ المغرب الأقصى:١٩٠.

٨- فهرس الفهارس:١/٢٢٨. شجرة النور الزكية:٣٥٧.

٩- سلوة الأنفاس:١/١٦٣، شجرة النور الزكية:٣٥٧، حدائق الأزهار (مخطوط):٣٨٩ وما بعدها، وينظر تفصيل عناوين كتبه في: هدية العارفين ٢/٣٤٢-٣٤٣.

١٠- سلوة الأنفاس:١/١٦٤.

١١- الكليات:٥٨٤.

١٢- الفرق بين الفرق: ٢٥٣.

١٣- شرح المقدمات:٤٤-٤٥.

١٤- راجع: تهافت الفلاسفة، عند الكلام على المسألة الأولى من مسائل الطبيعيات.

١٥- انظر مثلاً:
Enquete sur l'entendemet humain.P: 73, 82, 123.

١٦ راجع مقال الوضعية بالموسوعة:
Encyclopaedia Universalis

١٧ راجع الفتاوى لابن تيمية:٤/١٩٢، ٩/٢٨٦. الفصل، لابن حزم.

١٨- الفتاوى: ٦/٥٩٦.

١٩- طه:٥٠.

٢٠- المحرر الوجيز:١٥/٧٩.

٢١- المعلم: ٣/١٠٥-١٠٦.

٢٢- المعلم:١/٢٠٠.

٢٣- نقله العيني في عمدة القارئ: ١٥/١١٥، كتاب بدء الخلق، من كتاب الأنواء المنسوب لأبي حنيفة.

٢٤- فضل علم السلف:١٢-١٣، فتح المجيد:٣٠٧.

٢٥- المسائل المنثورة:٢٣٠، فتاوى ابن تيمية:٣٥/١٩٢، ١٩٧.

٢٦- فتح المجيد:٣٠٧.

٢٧- معالم السنن:٤/٢١٢، كتاب الطب.

٢٨- فضل علم السلف: ١٣-١٤.

٢٩- الفتاوى:٣٥/١٨١.

٣٠- ينظر تفسير المنار: ٧/٦٣٦ وما بعدها.

٣١- في زبس بزيادة: والسلام.

٣٢- في «ب»: بحذف الواو.

٣٣- المعروفون بهذا الاسم جماعة من أهل العلم، لكن يتعلق الأمر هنا بمحمد بن مصلح الدين القوجوي الرومي الشهير بشيخ زاده. قال عنه صاحب (طبقات المفسرين): صنف الحاشية على تفسير البيضاوي: حاشية حافلة جامعة... وهي من أعظم الحواشي نفعًا، وأكثرها فائدة، وأسهلها عبارة، كتبها على سبيل الإيضاح والبيان في ثماني مجلدات، ثم اختصرها بعد ذلك في أربع مجلدات: ٣٨٢. وذكر صاحب هدية العارفين من كتبه الأخرى: شرح البردة، وشرح المشارق للصغاني، وشرح مفتاح السكاكي:١/٢٣٨. توفي سنة ٩٥١هـ.

٣٤- في «ب» إلخ كلامه ثم. وقد جاء كلام الشيخ زاده تعليقًا على قول البيضاوي في تفسير الآية: إنّ إبراهيم «رأى مواقعها واتصالاتها أو في علمها وكتابها، ولا منع منه، مع أنّ قصده إيهامهم، وذلك حين سألوه أن يعيد معهم. قال الشيخ زاده في الحاشية:٤/١٥٨: «(قوله ولا منع منه) جواب ما يقال من أن النظر في علم النجوم و كتابها غير جائز، فكيف أقدم إبراهيم عليه الصلاة والسلام عليه؟ وتقريره أنا لا نسلم أنّ النظر في علم النجوم والاستدلال بها حرام مطلقًا؛ لأنّ من اعتقد أنّ الله تعالى خصّ كل واحد من هذه الكواكب بطبع وخاصية لأجلها يظهر منه أنه مخصوص، فهذا العلم على هذا الوجه ليس بباطل. مع أنّ فيه فائدة أخرى، وهي أنه فعل ما يفعل الناظر في النجوم؛ ليستدل بها على الحوادث من جهتها، وأراد به أن يوهمهم أن النجوم تدل على أنه سيسقم غدًا في مخرجه إن خرج معهم إلى موضع عيدهم.. فإنهم كانوا منجمين...فعاملهم على مقتضى عادتهم احتيالاً للتخلف عنهم...» والآية هي ٨٨ الصافات.

٣٥- العول في أصل اللغة: الميل عن الاستواء والاعتدال، ومنه قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ أَدْنَى أَلاَّ تَعُولُواْ﴾: أي لا تجوروا، وتميلوا. وعال أمرهم أي اشتد أمرهم وتفاقم. والعول أيضًا: النقصان، ومنه عالت الفريضة في الحساب؛ أي زادت وارتفعت. قال أبو عبيد: وذلك مأخوذ من الميل؛ لأن الفريضة إذا عالت فهي تميل على أهل الفريضة جميعًا فتنقصهم. فالمعنى - بالمتن، والله أعلم- أنّ اختلافنا

ازداد وارتفع، فاضطرب أمرنا، كما يقع للفرضي حين يفاجأ في قسمة التركة بأن عدد السهام أكبر من الإرث. فهذا يشبه أن يكون عرفًا خاصًا لبعض أهل العلم في ذلك القرن. وقد راجعت كتب اللغة الموسعة فلم أجد هذا المثل، انظر: لسان العرب، وتاج العروس، مادة عول.

٣٦- في «ب»: ولا بالطبع. وما في المتن أصح؛ لأن محور السؤال هو هل للطبع فعل أم لا؟

٣٧- في «ب»: أقول الطبع.

٣٨- في «ب»: وبينوا.

٣٩- في «أ»: سادتنا. والجمع أصح.

٤٠- «ب»: بحذف (إنما هو).

٤١- «ب»: طبع.

٤٢- في «أ»: سادتنا.

٤٣- «ب»: بحذف (انتهى).

٤٤- ساقطة من «أ».

٤٥- «ب»: موصوف.

٤٦- له: ساقطة من «ب».

٤٧- قد علمت من التقديم أنّ هذا مذهب بعض أهل السنّة لا جميعهم.

٤٨- في «ب»: استأثر الله.

٤٩- «ب» ففيها. وهو خطأ.

٥٠- «ب» المنتوري، وهو تصحيف. والنووي هو أبو زكرياء محيي الدين يحيى بن شرف، المتوفى عام ٦٧٦هـ. فقيه ومحدث شافعي. قرأ بدمشق، ولازم كمال الدين إسحاق المغربي، وسمع من الرضي بن البرهان وعبد العزيز الحموي. ثم ولي مشيخة دار الحديث بعد الشهاب أبي شامة. من تصانيفه الكثيرة: المجموع شرح المهذب. روضة الطالبين. شرح مسلم. تهذيب الأسماء واللغات. انظر: طبقات الشافعية:٨/٣٩٥. معجم المؤلفين، ١٣/٢٠٢.

٥١- راجع: المسائل المنثورة - وهي فتاوى النووي:٢٥٧، ٢٣٠، ٢٣٣، المعيار المعرب للونشريسي، ١٢/٣٦٦-٣٦٧.

٥٢- الترغيب والترهيب، باب الترهيب من السحر وإتيان الكهان والعرافين والمنجمين:٤/٣٧. والمنذري: هو أبو محمد زكي الدين عبد العظيم بن عبد القوي، ولد بمصر، وسمع الحديث من خلق كثير، كأبي عبد الله الأرتاحي، وأبي المعالي المنجي، والموفق ابن قدامة، وأحمد العطار، ولي مشيخة الدار الكاملية. وقال عنه الحافظ عز الدين الحسيني: كان عديم النظير في علم الحديث على اختلاف فنونه. له: المعجم، الموافقات، مختصر مسلم، مختصر أبي داود، شرح التنبيه. توفي سنة ٦٥٦هـ. أنظر- للتوسع: سير أعلام النبلاء:٢٣/٢٢٠، فما بعدها. فوات الوفيات:٢/٣٦٧، البداية والنهاية:١٣/٢١٢.

٥٣- «ب» سيدنا ومولانا.

٥٤- رواه أبو داود في سننه، كتاب الطب، البابان ٢١ و٥١. وابن ماجه في الأدب من سننه، باب ٢٨. والحديث صححه النووي في رياض الصالحين، باب النهي عن إتيان الكهان والمنجمين: ٥٧٤. وحسنه السيوطي في الجامع الصغير: ٢/٥٧٨.

٥٥- أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي، ولد بمصر، وتوفي بها سنة ٨٥٢هـ. أخذ عن الفضل العراقي وغيره، وهو أستاذ الحديث في المتأخرين، وأكثر تأليفه في الحديث والتاريخ، من أهمها: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، الإصابة في تمييز الصحابة، تهذيب التهذيب، الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة. راجع ترجمته مفصلة في: الضوء اللامع:٢/٣٦، البدر الطالع:١/٨٧.

٥٦- الحديث رواه زيد بن خالد الجهني، قال: صلى لنا رسول الله ﷺ صلاة الصبح بالحديبية على إثر سماء كانت من الليلة، فلما انصرف النبي ﷺ أقبل على الناس فقال: هل تدرون ماذا قال ربكم؟ قالوا: الله ورسوله أعلم. قال: أصبح من عبادي مؤمن بي وكافر. فأما من قال مُطرنا بفضل الله ورحمته فذلك مؤمن بي كافر بالكوكب. وأما من قال مطرنا بنوء كذا وكذا، فذلك كافر بي مؤمن بالكوكب. والحديث رواه البخاري في كتاب الأذان، باب يستقبل الإمام الناس إذا سلم، حديث رقم ٨٤٦. وفي الاستسقاء باب قول الله ﷺ: ﴿وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ﴾، حديث ١٠٣٨. وفي المغازي، باب ٣٥ حديث ٤١٤٧. وفي التوحيد. ورواه أيضًا مسلم في: كتاب الإيمان، باب كفر من قال مطرنا بالنوء، حديث ١٢٥. وأبو داود في الطب، والنسائي في الصلاة والاستسقاء. وأحمد في مواضع من مسنده. ومالك في الموطأ، باب الاستمطار بالنجوم... وغيرهم. والنوء هو الكوكب نفسه، أو منزلته.

٥٧- قائل في ذلك والصواب ما أثبته، وهو كذلك في الفتح.

٥٨- «ب»: تجوز في.

٥٩- نفسه في: فتح الباري، كتاب الاستسقاء، باب قول الله تعالى: (وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ﴾: ٢/٦٦٥، ٦٦٦، مع اختلاف طفيف.

٦٠- ساقط من ب.

٦١- ب: أو لا.

٦٢- ب: انتهى باختصار.

والحديث المذكور روا الترمذي في الزهد، وابن ماجه في

الحكم على النجوم، أحمد بن الحسن البناني

الفتن، من سننهما، ومالك في الموطأ، باب حسن الخلق، وأحمد في المسند.

راجع في مسألة الاعتماد على الحساب في شؤون العبادات: إحكام الأحكام: ٢٠٦/٤. قضايا فقهية معاصرة:٨٨-٩٠، وانظر نص ابن رشد هذا في: المقدمات الممهدات:٤١٤/٣، ٤١٩-٤٢٠.

٦٣ أبو عبد الله محمد بن محمد الحطاب، من كبار مالكية الحجاز. درس بالمدينة وتفنن في العلوم، لكنه برع في الفقه خاصة. أكثر من التصنيف ونوع، فمن ذلك شرحه: لمختصر خليل، وهو معتمد في الفتوى. وكتاب في مسائل الالتزام. وشرح نظائر الرسالة... توفي سنة ٩٥٤هـ. انظر نيل الابتهاج:٥٩٢. شجرة النور الزكية:٢٧٠. أما أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد فهو قاضي الجماعة بقرطبة، وأوحد أهل زمانه في طريقة الفقه. له: البيان والتحصيل، في الفقه المالكي. والمقدمات الممهدات، فيه أيضا... وغيرهما. توفي ببلده سنة ٥٢٠هـ. وهو جد الفيلسوف ابن رشد. راجع: بغية الملتمس:٤٠. شجرة النور:١٢٩.

٦٤- وكذلك في «الترغيب والترهيب»، وفي زبس مدركون.

٦٥- كذا بالترغيب، وفي النسختين: يدركه.

٦٦- «ب» ووجهة.

٦٧- «ب» بقي منه.

٦٨- الترغيب والترهيب، باب الترهيب من السحر وإتيان الكهان والعرافين والمنجمين...٣٨/٤، مع اختلافات يسيرة.

المصادر والمراجع

١- **إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام**، لابن دقيق العيد، دار الكتب العلميّة، بيروت، (د.ت).

٢- **البداية والنهاية**، لعماد الدين بن كثير، دار الفكر العربي، القاهرة.

٣- **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن التاسع**، لمحمد الشوكاني، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.

٤- **بغية الملتمس في تاريخ رجال الأندلس**، لأحمد بن يحيى الضبي، مطبعة روخس، مدريد، ١٨٨٤.

٥- **تاج العروس من جواهر القاموس**، لمحمد مرتضى الزبيدي، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت.

٦- **الترغيب والترهيب**، لعبد العظيم بن عبد القوي المنذري، ضبطه مصطفى محمد عمارة، دار الحديث، القاهرة،١٩٨٧م.

٧- **تفسير المنار**، لرشيد رضا، ط٢، دار المعرفة، بيروت.

٨- **تهافت الفلاسفة**، لأبي حامد الغزالي، تح. سليمان دنيا، ط٢، دار المعارف، مصر، ١٩٥٥.

٩- **الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير**، للجلال السيوطي، ط١، دار الفكر، بيروت، ١٩٨١.

١٠- **حاشية شيخ زاده على تفسير الشهاب البيضاوي**، المطبعة العثمانية بتركيا، ١٢٨٢هـ.

١١- **حدائق الأزهار المهداة لسيد الأبرار**، لمحمد بن جلون المدني، مخطوط بالخزانة الحسينية بالرباط، رقم ١١٩٧٣.

١٢- **دليل مؤرخ المغرب الأقصى**، لعبد السلام بن عبد القادر، ابن سودة، ط٢، دار الكتاب، الدار البيضاء - المغرب، ١٩٦٠م.

١٣- **رياض الصالحين**، ليحيى بن شرف النووي، ط١، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٢م.

١٤- **سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس**، لمحمد بن جعفر بن إدريس الكتاني، طبع على الحجر بفاس.

١٥- **سير أعلام النبلاء**، لشمس الدين الذهبي، مؤسسة الرسالة، بيروت.

١٦- **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية**، لمحمد مخلوف، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٥٠هـ.

١٧- **شرح المقدمات**، لمحمد بن يوسف السنوسي، تح. يوسف احنانة، د.ت.

١٨- **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، لمحمد السخاوي، دار مكتبة الحياة، بيروت.

١٩- **طبقات الشافعية**، لعبد الوهاب بن السبكي، تح. عبد الفتاح الحلو، ومحمود الطناحي، ط١، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٩٦٤م.

٢٠- **طبقات المفسرين**، لأحمد بن محمد الأدنه ويس من علماء القرن ١١س، تح. سليمان بن صالح الخزي، ط١، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ١٩٩٧م.

٢١- **عمدة القاري بشرح صحيح البخاري**، لبدر الدين العيني، دار الفكر.

٢٢- **الفتاوى**، لأحمد بن تيمية. جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد قاسم، الناشر: المكتب السعودي بالمغرب.

٢٣- **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، لأحمد بن حجر العسقلاني، ط٢، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٩٩٧م.

٢٤- **فتح المجيد شرح كتاب التوحيد**، لعبد الرحمن آل الشيخ، راجعه عبد العزيز بن باز، ط٢، دار الحديث، القاهرة،١٩٩٢م.

٢٥- **الفرق بين الفرق**، لعبد القاهر البغدادي، دار الكتب العلميّة، بيروت.

٢٦- **فضل علم السلف على الخلف**، لابن رجب الحنبلي، اعتنى به محمد آغا النقلي، ط٢، إدارة الطباعة المنيرية، القاهرة، ١٣٤٧هـ.

٢٧- **فهرس الفهارس والأثبات**، لعبد الحي بن عبد الكبير الكتاني، باعتناء د. إحسان عباس، ط٢، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٢م.

٢٨- **فوات الوفيات**، لمحمد بن شاكر الكتبي، تح. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٧٤م.

٢٩- **قضايا فقهية معاصرة**، لمحمد السنبلهي، ط١، دار القلم بدمشق، ودار العلوم ببيروت، ١٩٨٨م.

٣٠- **الكليات**، لأبي البقاء الكفوي، ط١، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٢م.

٣١- **المحرر الوجيز**، لعبد الحق بن عطية، ط١، وزارة الأوقاف بالمغرب.

٣٢- **المسائل المنثورة**، ليحيى النووي، تح. محمد الحجار، ط٥، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٩٩٠م.

٣٣- **معالم السنن شرح سنن أبي داود**، لأبي سليمان الخطابي. عني به عبد السلام عبد الشافعي، دار الكتب العلميّة، ١٩٩٦م.

٣٤- **معجم المؤلفين**، لعمر رضا كحالة، مكتبة المثنى، ودار إحياء التراث العربي، بيروت.

٣٥- **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، لجماعة من المستشرقين، طبع مكتبة بريل، ليدن- هولندا، ١٩٣٦م.

٣٦- **المعلم بفوائد مسلم**، لأبي عبد الله المازري، تح. محمد الشاذلي النيفر، ط٢، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٢م.

٣٧- **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب**، لأحمد الونشريسي، دار الغرب الإسلامي،١٩٨١.

٣٨- **المقدمات الممهدات**، لأبي الوليد ابن رشد، تح. محمد حجي، ط١،دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨م.

٣٩- **لسان العرب**، لجمال الدين ابن منظور، دار صادر، بيروت، ١٩٥٥م.

٤٠- **هدية العارفين**، لإسماعيل باشا، مطبوع مع كشف الظنون، لحاجي خليفة، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٢م.

٤١- **نيل الابتهاج بتطريز الديباج**، لأحمد بابا التنبكتي، ط١، منشورات كلية الدعوة بليبيا، ١٩٨٩م.

٤٢- **جريدة الشرق الأوسط**، يومية عربية دولية.

43- David Hume: Enquete sur Iíentendement humain. Traduction díAndre Leroy. Edition Montaigne, Paris, 1947.

44- Encyclopaedia Universalis. President dí encyclopedie : Alain Aubry Paris, 1996.

تلخيص العبارة في نحو أهل الإشارة

تلخيص
العبارة في
نحو أهل
الإشارة

للشيخ عز الدين عبد السلام
بن أحمد بن غانم بن علي المقدسي الشافعي

المتوفى عام ٦٧٨هـ (١٢٧٩م)

تحقيق

الدكتور / خالد زهري
المغـرب

بســــــم الله الرحمن الرحيم

- تقديم -

سعى العلماء المتصوفون من أئمة الإسلام سعيًا مشكورًا في تأكيد التلاحم الوثيق بين علوم الحقيقة وعلوم الشريعة؛ إذ لا ميزة لأحدهما من غير الآخر، وسبيل الفصل بينهما كسبيل فصل الروح عن الجسد، فلا حياة لهما إلا بالتئامهما.

لقد كانت الشريعة حيَّة نيّرة لما كان الآخذ بمقتضاها، والعامل بأحكامها، يهيئ عقله وقلبه لاستقبال النفحات الإلهية عند القيام بأيّ شعيرة.

لكن توالت حقب الزمن، فطفقت تلك الروح تخمد شيئًا فشيئًا، إلى أن ماتت أو كادت، فأفرغت الشريعة من محتواها الحقيقي، وانقلبت إلى قوانين جافّة تضبط جوارح المسلم وتوجهه في دنياه، وتصحح له ما اعوجَّ لديه من ممارسة ظاهريّة للأوامر والنواهي، من غير مراعاة حقائقها التي تحيي هذه الممارسة، وتجعلها تعرفيّة لا تبركيّة.

فكان أن انبرى صفوة من أهل الله العارفين لإحياء الدين، وإعادة الاعتبار لكل من الحقيقة والشريعة، بتجديد الوصال بينهما. فصنف الحكيم الترمذي كتابه (إثبات العلل)؛ لتقرير أن الشريعة معللة بمقاصد روحيّة وعرفانية، ووسم الغزالي موسوعته الخالدة بـ: (إحياء علوم الدين)، إيحاء منه بأن علوم الدين لا تحيى إلا بالممارسة الروحيّة الحيّة، وبعبارته: «فأما علم طريق الآخرة، وما درج عليه السلف الصالح، مما سماه الله سبحانه وتعالى في كتابه فقها وحكمة وعلمًا وضياء، ونورا وهداية ورشدا، فقد أصبح من بين الخلق مطويًّا، وصار نسيًا منسيًا. ولما كان هذا ثلمًا في الدين مُهمًّا، وخطبًا مدلهمًّا، رأيت الاشتغال بتحرير هذا الكتاب مهمًّا، إحياء لعلوم الدين، وكشفًا عن مناهج الأئمة المتقدمين، وإيضاحًا لمباهي العلوم النافعة عند النبيين والسلف الصالحين»[1]. ولمح الجيلاني في كتابه (المغني لطالبي طريق الحق) إلى طلب طريق الحق في العبادات والمعاملات رهين بعدم الفصل بين أحكام الأمر والنهي وروح هذه الأحكام. وكذلك صنع ابن عربي في موسوعته العرفانيّة (الفتوحات المكيّة).

ولا جرم أنّ الناظر في هذه الكتب سيجد أنها قيدت موضوعات علم الفقه، وسارت على منوال التقسيم الذي وضعه الفقهاء في كتبهم الفقهيّة، ونهجت الترتيب نفسه الذي انتهجته هذه الكتب. ولهذا كان من

---

١) إحياء علوم الدين:١/١٠

القصور المبين أن نعدّ (إثبات العلل) و(الإحياء) و(المغني) و(الفتوحات المكيّة) مؤلفات في التربية الروحيّة فحسب، بل الصحيح أنها كتبت بروح مفعمة بتربية القلب والروح والنفس معًا.

بيد أننا نجد في هؤلاء العلماء من لم يقتصر على تقرير الجمع بين الحقيقة والشريعة، بل تجاوز ذلك إلى تقرير الجمع بين الحقيقة وعلوم الآلة أيضًا.

ومن هذه المصنفات التي نحت هذا المنحى اللطيف، ونزعت هذا المنزع الشريف، كتاب (تلخيص العبارة في نحو أهل الإشارة).

فقد شرح فيه الشيخ عبد السلام المقدسي فن النحو - وهو من أهم العلوم الآلية - بطريق الإشارة الصوفية، ورتبه على الترتيب نفسه الذي يضبط المسائل النحويّة في أبواب كتب النحو وفصولها.

وبذلك يكون الشيخ عبد السلام المقدسي من أقدم من نزع هذا المنزع، ويكون كتابه المذكور سابقًا للشروح العرفانيّة التي تزينت بها (المقدمة الآجرّومية) كشرح ابن ميمون الموسوم بـ: (الرسالة الميمونة في توحيد الآجرّومية)، وشرح ابن عجيبية، إلخ.

وعلى الرغم من صغر حجم (تلخيص العبارة)، إلا أنّه محكم المبنى، عميق المعنى. حوى من الفوائد والفرائد، واللطائف والأسرار، ما يشعر قارئه بلذّة عرفانية، ومتعة تأملية، قلما توجد في كتاب.

وفي الختام أسأله تعالى أن يكون في نشر هذا الكتاب فائدة ومنفعة لكل من يطّلع عليه، وأن لا يحرمنا سبحانه وتعالى من ثواب على ذلك.

مقدمة:

قبل تقديم النص المحقق من كتاب (تلخيص العبارة في نحو أهل الإشارة) علينا رقم مقدمة تلتئم من عنصرين، أولهما تعريف موجز بمؤلف الكتاب، وثانيهما وصف النسختين المخطوطتين المعتمدتين في التحقيق.

المؤلف:

هو عز الدين عبد السلام بن أحمد بن غانم[1] بن علي المقدسي الشافعي، الصوفي الحكيم الواعظ الحافظ. فقد أطراه المترجمون له بما ينبئ عن علو كعبه في الوعظ والحكمة؛ إذ حلاه ابن كثير بـ: «الواعظ المطبق المغلق، الشاعر الفصيح، الذي نسج على منوال ابن الجوزي وأمثاله»[2]، ووصفه بأنه: «كان له قبول عند الناس»، ونعته اليافعي وابن العماد بقولهما: «الواعظ، أحد المبرزين في الوعظ والنظم والنثر»[3]، وعدَّهُ محمد الصغير الإفراني «الإمام المجتهد، الذي لا ينعقد للمسلمين إجماع بمن غيره، سلطان العلماء»[4].

توفي بالقاهرة في شوال عام ٦٧٨هـ (=١٢٧٩م)، كما هو مذكور في: (مرآة الجنان)، و(البداية والنهاية)، و(شذرات الذهب)، و(معجم سركيس)[5]، و(ملحق بروكلمان)[6]، و(الأعلام)[7]، و(معجم المؤلفين)[8]، و(دائرة المعارف الإسلامية)[9].

وزعم حاجي خليفة في (كشف الظنون)[10]، والبغدادي في (إيضاح المكنون)[11]، و(هدية العارفين)[12] أنه توفي عام ٩٧٨هـ (=١٥٧٠م).

وهذا ليس بصحيح، فممن ترجم له اليافعي، وابن كثير، وهما قد توفيا قبل عام ٩٧٨هـ، فالأول توفي عام ٧٦٨هـ (=١٣٦٦م)، والثاني توفي عام ٧٧٤هـ (=١٣٧٢م).

---

(١) وفي كشف الظنون عبد السلام بن محمد بن غانم :٦٨٦/١، لكنه ثبت في موضع آخر من نفس الكتاب بالاسم المذكور أعلاه:٤٦٣/١. وفي (هدية العارفين) و(إيضاح المكنون): «عبد السلام بن محمد بن أحمد بن غانم. وفي (معجم المطبوعات): محمد بن عبد السلام بن أحمد بن غانم.

(٢) البداية والنهاية:١٨٩/١٣.

(٣) مرآة الجنان:١٩٠/٤، شذرات الذهب:٣٦٢/٥.

(٤) درر الحجال:٦٠.

(٥) ١٩٧/٢.

(٦) ٨٠٨/١- ٨٠٩.

(٧) ١٢٨/٤.

(٨) ٢٢٣/٥.

(٩) ٧٩٥/٣.

(١٠) ٤٦٣/١، ٦٨٦.

(١١) ٤١٦/١، ٨٤/٢.

(١٢) ٥٧١/١

ولعبد السلام المقدسي مصنفات كثيرة، أغلبها في التصوف والوعظ، نذكر منها:

١- الأجوبة القاطعة لحجج الخصوم الواقعة في كل العلوم: ذكره بروكلمان في (ملحق) تاريخه[١٣].

٢- تفليس إبليس: ذكر في (كشف الظنون) و(ملحق بروكلمان)، و(الأعلام)[١٤]، وورد في (دائرة المعارف الإسلامية) بعنوان (القول النفيس في تفليس إبليس)، وهو العنوان الذي نشر به، كما في «معجم» سركيس. وذكر في «هدية العارفين» بعنوان (الحديث النفيس في تفليس إبليس)، عادًّا إياه كتابًا غير كتاب (تفليس إبليس).

٣- حل الرموز ومفاتيح الكنوز: مذكور في (إيضاح المكنون)، و(الأعلام) و (معجم المؤلفين)، و(ملحق بروكلمن) و(دائرة المعارف الإسلامية)[١٥]. ومذكور أيضًا في (كشف الظنون) بعنوان (حل الرموز وكشف الكنوز)[١٦].

٤- رسالة في شرح حديث السبعة الذين يظلهم الله في ظله: ذكره بروكلمان في (ملحقه)[١٧].

٥- الروض الأنيق في الوعظ الرشيق: مذكور في (ملحق) بروكلمان، و(الأعلام) و(معجم المؤلفين)، و(دائرة المعارف الإسلامية)[١٨]، وهو في (هدية العارفين) بعنوان (الروض الأنيق في الوعظ الرقيق)[١٩].

٦- الشجرة في التصوف: ذكره بروكلمان في (ملحقه)[٢٠].

٧- شرح حال الأولياء ومناقب الأتقياء: ذكره بروكلمان في (ملحقه)[٢١].

٨- الفتوحات الغيبية في الأسرار القلبية: مذكور في (هدية العارفين)، و(معجم المؤلفين)[٢٢].

٩- كتاب في طرق الوسائل وتملق الرسائل: ذكره بروكلمان في (ملحقه)[٢٣]، وهو في (إيضاح المكنون) بعنوان (طرق الوسائل وتملق الرسائل)، وفي (هدية العارفين) بعنوان (طرق الوسائل وتملق الوسائل)[٢٤].

---

(١٣) ٨٠٨/١.

(١٤) الكشف: ٣٦٤/١، ملحق بروكلمان:٨٠٨/١، الأعلام:١٢٨/٤.

(١٥) الإيضاح:٤١٦/١، الأعلام: ١٢٨/٤، معجم المؤلفين: ٢٢٣/٥، ملحق بروكلمان: ٨٠٨/١، دائرة المعارف الإسلامية: ٧٩٥/٢.

(١٦) الكشف:٦٨٦/١.

(١٧) ملحق بروكلمان :٨٠٨/١.

(١٨) ملحق بروكلمان :٨٠٨/١، الأعلام:١٢٨/٤، معجم المؤلفين: ٢٢٣/٥، دائرة المعارف الإسلامية: ٧٩٥/٢.

(١٩) هدية العارفين: ٥٧١/١.

(٢٠) ملحق بروكلمان: ٨٠٨/١.

(٢١) ملحق بروكلمان: ٨٠٨/١.

(٢٢) الهدية: ٥٧١/١، معجم المؤلفين:٢٢٣/٥.

(٢٣) ملحق بروكلمان: ٨٠٨/١.

(٢٤) الإيضاح:٨٤/٢، الهدية:٥٧١/١.

١٠- كتاب المجاز: ذكره بروكلمان في (ملحقه)[25].

١١- كشف الأسرار عن الحكم المودعة في الطيور والأزهار: مذكور في (ملحق) بروكلمان، و(معجم المؤلفين)، وفي (معجم) سركيس، و(دائرة المعارف الإسلامية)[26] أنه نشر مصححًا ومترجمًا إلى الفرنسية بعناية المستشرق « غرسين دي تاسي». وقد ورد ذكر الكتاب في (الأعلام) بعنوان (كشف الأسرار عن حكم الطيور والأزهار)[27].

١٢- كشف الأسرار ومناقب الأبرار ومحاسن الأخيار بجميل العبارة ولطيف الإشارة: ذكره صاحب (معجم المؤلفين)[28].

١٣- مفاخرة الأزهار والنباتات النادرات ومجاهرة الأطيار والجمادات الناطقات: ذكره بروكلمان في (ملحقه)[29] وفي (دائرة المعارف الإسلامية) أنه نشر مترجمًا إلى الفرنسية[30].

١٤- مناظرات له مع الشيطان: مذكور في (الأعلام)، و(دائرة المعارف الإسلامية)[31]. وقد يكون هو كتاب (تفليس إبليس).

العنصر الثاني: الكلام على النسختين:

بادئ ذي بدء، نشير إلى أنّ كتاب (تلخيص العبارة نحو أهل الإشارة) لا يخرج عن الإطار العام الذي يضبط كتب عبد السلام المقدسي، وهو التصوف، ومخاطبة القلوب، بإشارات العرفان، وإشراقات الإيمان.

كما نشير إلى أنّ هذا الكتاب يُعَدُّ من أقدم المصنفات التي شرحت فن النحو بطريق الإشارة الصوفية، ولعلّه يكون أقدمها؛ إذ إنّ الشروح العرفانية للنحو انصبّت خصوصًا على (المقدمة الآجرّومية) لمؤلفها أبي عبد الله محمد بن محمد بن أبي سليمان داود الصنهاجي الفاسي، المعروف بابن آجروم، وهذا كان بعد عبد السلام المقدسي، حيث ولد بعد وفاته بست سنوات (٦٧٢هـ/١٢٧٣م).

ثم أقول:

اعتمدت في هذا التحقيق على نسختين مخطوطتين محفوظتين في الخزانة الحسنية بالرباط.

الأولى مسجلة تحت رقم (١٣٢٢٥)، تقع ضمن مجموع، من ورقة ١ ب إلى ٤ب، مكتوب بخط مغربي حسن، مع استعمال الحمرة للعناوين، من غير ذكر اسم الناسخ وتاريخ النسخ. مقياسها: ١٧,٥/٢٧سم، ومسطرتها ٣٣ و٣٤سم. وقد رمزت إليها بالحرف «أ».

والثانية مسجلة تحت رقم (٨٦٨)، تقع ضمن مجموع، من ورقة ١٣٥ إلى ١٤٠ ب، مكتوبة بخط مغربي لا

(٢٥) ملحق بروكلمان: ٨٠٨/١.

(٢٦) ملحق بروكلمان: ٨٠٨/١، معجم المؤلفين: ٢٢٣/٥، معجم المطبوعات:١٩٦/٢، دائرة المعارف: ٧٩٥/٣.

(٢٧) الأعلام : ١٢٨/٤.

(٢٨) معجم المؤلفين: ٢٢٣/٥.

(٢٩) ملحق بروكلمان: ٨٠٨/١.

(٣٠) دائرة المعارف:٧٩٥/٣.

(٣١) الأعلام: ١٢٨/٤، دائرة المعارف:٧٩٥/٣.

بأس به، مع استعمال الحمرة للعناوين ورؤوس الفقر، من غير ذكر اسم الناسخ الذي فرغ من كتابتها في اليوم الآخر من شهر صفر عام ١٢٤٧هـ، ومن غير ذكر اسم المؤلف أيضًا. مقياسها: ١٥/٢١سم، ومسطرتها: ٢٣س. وقد رمزت إليها بالحرف «ب».

وعلى الرغم من أن النسخة «أ» لم يذكر فيها تاريخ النسخ، فهي أقدم من «ب»، بل إنّ إمعان النظر في أوراقها وخطها يوحي بأنها من منسوخات القرن التاسع من الهجرة (=ق١٥م). ولهذا جعلت «أ» هي محور المقابلة، بحيث أرجح ما ورد فيها حين الاختلاف مع «ب»، إلا إذا حوت خطأ، أو تصحيفًا، أو تحريفًا، فإننا نثبت حين الاختلاف مع «ب» التي كانت غوثًا لنا من أجل ملء البياضات التي شانت «أ».

وبناء على ذلك، وسمنا الكتاب بعنوان: (تلخيص العبارة في نحو أهل الإشارة) الوارد في «أ»، مرجحين إياه على العنوان الوارد في «ب»، وهو (تلخيص العبارات في نحو أهل الإشارات).

بقيت الإشارة إلى أنّ ناسخ «أ» ختمها بهذه العبارة: «كمل كتاب الرموز ومفاتح الكنوز».

فهل هي زلة قلم من الناسخ، أم أنّ «تلخيص العبارة» و«حل الرموز» عنوانان لكتاب واحد؟

ومما قد يجعل الاحتمال الثاني واردًا أن كلا الكتابين في الموضوع نفسه، وهو التصوف، وأن حاجي خليفة وصف (حل الرموز) بأنه مختصر، و«تلخيص العبارة» مختصر أيضًا.

لكن هذا الاحتمال سرعان ما يندفع؛ إذ إنّ حاجي خليفة والبغدادي ذكرا أول كتاب (حل الرموز) وهو: «الحمد لله الذي فتح بمفاتيح الغيوب أقفال القلوب..»، وهو مخالف لبداية (تلخيص العبارة).

أما دعوى الاختصار التي وُسم بها الكتابان، فتُدحَض بما أخبرنا به البغدادي، فقد ذكر في (إيضاح المكنون) أنه ملك نسخة قديمة من (حل الرموز)، ووصفها بأنها في خمسة كراريس بخط دقيق، مما يؤكد أنها – وإن كانت مختصرة – أكبر حجمًا من (تلخيص العبارة) بكثير. إذ معنى ما ذكره البغدادي أنها في خمسين ورقة[٣٢] بخط دقيق، والنسختان اللتان اعتمدتهما أقل بكثير؛ من هذا العدد، فعدد أوراق النسخة «أ» أربع ورقات، وعدد أوراق النسخة «ب» خمس ورقات، وكلاهما بخط أكبر من الخط الدقيق.

عليه، فإنّ العبارة المذكورة لا تزيد عن كونها زلّة قلم من الناسخ.

---

(٣٢) غالبًا ما تتكون الكراسة من عشر ورقات، وقد تزيد، أو تنقص بعض الشيء عن هذا العدد (معجم مصطلحات المخطوط العربي: ١٩٩).

بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما

قال الشيخ الفقيه العالم العلامة
سيدي محمد [illegible] المغربي
رحمه الله تعالى ونفعنا ببركاته

الحمد لله الذي أودع الحكمة أهلها وعلم آدم الأسماء كلها ورفع على
عمود من أبنية الوجود بحر شكلها وبين تقسيم حروفه صروفها ونشأ اسمها
ورسم فعلها فمنهم من شمر لنيل الغنيمة وما رضي كلها ومنهم من رضي بالهزيمة
وكلما عقد عقدة العزيمة حلها فزمرة أقبلت على إصلاح اللسان لتكلم [illegible]
وزمرة تجاوزت إلى جنان الجنان فرأت أغصان العصيان من شجرة القلب فقطعت
أصلها ثم نقت غصن أعلها لعسلها تظفر بشفائها وتعلها أو [illegible]
شفاها وبرءها أحمده على نعمه التي [illegible] على وجوده [illegible]
الوبل وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد
أن سيدنا محمدا عبده ورسوله الذي أرسله إلى جيوش القلب وعللها وإلى ليوث [illegible]
جدلها صلى الله عليه وعلى آله صلاة دائمة إلى يوم تضع كل ذات حمل حملها
وبعد فإن النحو عبارة عن القصد والناس مختلفون في المقاصد والمراد
فواحد كان تقويم لسانه مبلغ علمه وواحد كان تقويم جنانه أكبر همه وقد كنت
في كتابي هذا أمزج بين الفريقين وجمعت كلا الفريقين وفرقت بين النحوين النحو الذي
إلى الفريقين أحوج [illegible] وسميته تلخيص العبارة في نحو أهل الإشارة
والله ولي الاستعانة وبه [illegible] وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وآله وصحبه وسلم
تسليما [illegible] الكلام وأقسامه وعلامة الاسم وعلامة [illegible]
اعلم أيها المريد أنه لما كان لأهل العبارة نحو لتقويم اللسان كان لأهل الإشارة نحو
لتقويم الجنان فنحو أهل العبارة نحو منحصر على ثلاثة فصول أسماء وأفعال
وحروف ونحو أهل الإشارة منحصر في ثلاثة أصول أقوال وأحوال وأفعال
قدم أهل العبارة الأسماء وقدموها على الأفعال لأنها أصل الكلام [illegible]
[illegible]
صلى الله عليه وسلم أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله [illegible] فأول ما أمرهم بالقول
وقال الله سبحانه وتعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم فاعلم أنه لا إله إلا الله [illegible] أمره بالعلم
[illegible]
[illegible]
[illegible]

ولها

الصفحة الأولى من النسخة « أ »

الخزانة الحسنية بالرباط، رقم: ١٣٢٢٥

الصفحة الاخيرة من النسخة «أ».

(الخزانة الحسنية بالرباط، رقم: ١٣٢٢٥)

الصفحة الأولى من النسخة « ب »

(الخزانة الحسنية بالرباط، رقم: ٨٦٨)

الصفحة الأخيرة من النسخة « ب »

(الخزانة الحسنية بالرباط، رقم: ٨٦٨)

النص المحقق

نص الكتاب

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا ومولانا[١] محمد وآله وصحبه، وسلم تسليما[٢].

قال الشيخ القدوة العالم العلامة، سيدي عبد السلام المقدسي، رحمه الله تعالى، ونفعنا ببركاته[٣]. الحمد لله الذي أودع الحكمة أهلها، وعلم آدم الأسماء كلها، وأوقفه[٤] على المقصود من دائرة الوجود، فحلّ[٥] شكلها، و[٦]بين لنبيّه حروف صروفها، ووسم اسمها، ورسم فعلها، فمنهم من شمر لوابل الغنيمة[٧] وما رضي طَلَّها[٨]، ومنهم من رضي بالهزيمة، فكلما عقد عقدة العزيمة[٩] حلّها.فزمرة أقبلت[١٠] على إصلاح اللسان، لتظهر فضلها[١١]، وزمرة تجاوزت على جنان الجنان، فرأت أغصان العصيان، من شجرة الطغيان، فقطعت أصلها، ثم نحت[١٢] نحو من أعلها، فعساها[١٣] تظفر بشفاها، ولعلّها إن[١٤] يخاطبُها شفاها ومن لها.

نحمده[١٥] على نعمه التي هدى إليها قلوب العارفين، وعلى وجود فضله أداها، ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، ونشهد أن سيدنا محمدًا[١٦] عبده ورسوله، الذي أرسله على جيوش الطغيان[١٧]، ففلها[١٨]، وإلى ليوث[١٩] الأوثان فذلّها.

صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه[٢٠] صلاة دائمة إلى يوم تضع كل ذات حمل حملها.

---

١. (ومولانا) ساقطة من ب
٢. (تسليما) ساقطة من ب
٣. (قال الشيخ القدوة العالم العلامة، ... ونفعنا ببركاته) ساقطة من ب
٤. (أوقفه) مخرومة في أ
٥. ب: محل
٦. (الواو) ساقطة من ب
٧. ب: النعمة
٨. ب: ظلها
٩. ب: الهزيمة
١٠. ب: قبلت
١١. ب: ليظهر فصلها
١٢. ب: نجت
١٣. ب: لعساها
١٤. ب: أو
١٥. أ: أحمده على نعمه التي دلّت على وجود فضله فاهته إلى وبلها وأشهد.
١٦. أ: وأشهد أن محمدًا.
١٧. (الطغيان) ساقطة من ب
١٨. ب: فغلها
١٩. ب: وإلى ليثرب.
٢٠. (وأصحابه)ساقطة من ب.

تلخيص العبارة في نحو أهل الإشارة

وبعد فإنّ النحو عبارة عن القصد، والناس مختلفون في المقاصد والموارد، فواحد كان تقويم لسانه مبلغ علمه، وواحد كان تقويم جنانه أكبر همّه، فذكرت في كتابي هذا ما يفرّق بين الفريقين، ويوضح كلا[٢١] الطرفين، وفرقت بين اللحْن[٢٢] واللحَن[٢٣]، ليعلم أي[٢٤] الفريقين أحق بالأمن.

وسميته: (تلخيص العبارة[٢٥] في نحو أهل الإشارة)[٢٦].

والله ولي الاستخارة[٢٧]، ومجير من استجاره[٢٨]، وصلى الله على سيدنا ومولانا[٢٩] محمد وآله وصحبه، وسلم تسليما

باب الكلام و أقسامة وعلامة[٣٠] العلم و أعلامة

اعلم – وفقنا الله وإياك عليه السلام أنه لما كان لأهل العبارة نحو لتقويم اللسان، كان لأهل الإشارة نحو لتقويم الجنان، فقال أهل العبارة: نحونا مفصل على ثلاثة فصول:

أسماء، وأفعال، وحروف.

وقال أهل الإشارة: نحونا[٣١] محصل من ثلاثة أصول: أقوال، وأحوال، وأفعال.

فبدأ أهل العبارة بالأسماء، وقدموها على الأفعال، لأنها الأصل في الكلام[٣٢]، لشيوعها[٣٣]، وعمومها. و[٣٤] كذلك القوم، بدؤوا بالأقوال، وهي العلوم؛ لأنها مقدمة على العمل، بدليل قوله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا : لا إله إلا الله»[٣٥]، فأول ما أمرهم بالقول، وقال الله سبحانه وتعالى[٣٦] لنبيه

---

٢١. ب: كل.

٢٢. اللحن – بفتحتين:– الفطنة وسرعة الفهم، واللحن – بسكون الحاء–: الخطأ في الإعراب، ومخالفة وجه الصواب، المصباح المنير:٢/٧٥٦.

٢٣. (واللحن) ساقطة من ب.

٢٤. ب: ولعلم أن.

٢٥. ب: العبارات.

٢٦. ب: الاشارات.

٢٧. ب:الإستخارات.

٢٨. ب:استخارة

٢٩. (ومولانا) ساقطة من ب

٣٠. ب: علامات.

٣١. (نحونا) ساقطة من أ.

٣٢. أ: أصل بالكلام.

٣٣. ب: لشرعها.

٣٤. (الواو) ساقطة من أ.

٣٥. متفق عليه، من حديث أبي هريرة، وعمر، وابن عمر (المغني: الباب الثاني من كتاب العلم:١/٢٩)..

٣٦. ب:الله تعالى.

ﷺ[37]: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾[38]، فأول ما أمره بالعلم، وقال تعالى[39]: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾[40]، فأول ما أقرأه اسمه. ثم أثمر لهم العلم بالعمل[41]، الذي هو رتبة الفعل من النحو. ثم أثمر لهم العلم الحال الذي هو في رتبة الحرف الذي جاء لمعنى في غيره.

ولما كان الحرف جاء لمعنى في الاسم والفعل، كذلك الحال، إنما ورد بأمر[42] من الله[43] تعالى، لمعنى في العلم والعمل، فذلك فضلة في الكلام، وهذا فضل من الملك العلام. وهو[44] مبني على قوله ﷺ: «من عمل بما علم[45] ورثه الله علم ما لم يعلم»[46].

باب الاسم واشتقاقه[47]

اعلم أن الاسم مشتق من «السمو» عند قوم، ومن «السمة»[48]، وهي العلامة، عند قوم.

و[49] كذلك[50] أسماء الخلق مشتقة من: «السمة»، وهي العلامة[51]؛ لأنّ الله تعالى وسمهم بذلك. وأسماء الحق مشتقة من «السمو»، وهو العلو والرفعة[52]؛ لأنه علا[53] وسما بأسمائه وصفاته، فلا نظير له في أسمائه، كما لا نظير له في[54] صفاته. قال الله تعالى[55]: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾[56].

فلما[57] أدخل الحق سبحانه وتعالى[58] عباده مكتب التعليم، فطالع آدم لوح الوجود، فقرأ: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ

---

٣٧. (ﷺ) ساقطة من ب.
٣٨. محمد: ١٩.
٣٩. (تعالى) ساقطة من أ.
٤٠. العلق: ١.
٤١. ب: ثم أثمر لهم العمل.
٤٢. (بأمر) مخرومة في أ.
٤٣. ب: إنما هو بأمر الله.
٤٤. ب: وهذا.
٤٥. أ: يعلم.
٤٦. أخرجه أبو نعيم في الحلية من حديث أنس، وضعفه (المغني: الباب السادس من كتاب العلم: ١/٨٧).
٤٧. ب: واقسامه.
٤٨. ب: وعند قوم مشتق من السمة.
٤٩. (الواو) ساقطة من أ.
٥٠. (كذلك) ساقطة من ب.
٥١. (وهي العلامة) ساقطة من ب.
٥٢. (والرفعة) ساقطة من أ.
٥٣. ب: على.
٥٤. (أسمائه كما لا نظير له في) ساقطة من أ.
٥٥. ب: قوله تعالى.
٥٦. مريم: ٦٥.
٥٧. ب:ولما.
٥٨. (وتعالى) ساقطة من ب.

﴿الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾[٥٩]، وطالع محمد (ﷺ) لوح الشهود فقيل له[٦٠]: يا محمد، نحن نظن[٦١] بك على كل موجود: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾[٦٢].

فلما أُدب وهُذّب قيل له[٦٣]: «يا محمد، قد عرفت بالأسماء[٦٤]. والصفات، فتعرف[٦٥]. إلينا بالذات»[٦٦]: ﴿اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ﴾[٦٧]، «قل الله»[٦٨].

ثم ﴿ذرهم في خوضهم يلعبون﴾[٦٩]. فلما غاب عن الاسم، وجد المسمى، ولما أعرض[٧٠] عن الفعل، قرأ الحرف المُعَمى[٧١]، ورأى المعنى الذي لا يُسمى.

باب الاسم وأقسامه

اعلم أن الاسم ينقسم إلى صحيح ومعتل، ومعرب ومبني، ومنصرف وغير منصرف.

كذلك الأقوال؛ التي هي العلوم في نحو القوم[٧٢]، متقسمة إلى صحيح ومعتل. فالصحيح منها ما سلم من حروف العلة الثلاثة التي[٧٣] هي: الواو، والياء، والألف[٧٤].

فإذا سلم لك[٧٥] القول من واو الوسواس، وياء الياس[٧٦]، وألف الالتباس فقد صح قولك. والصحيح من حق الإعراب، وهو عند أهل العبارة عبارة عن البيان، وعند أهل الإشارة عبارة عن الكشف[٧٧] والعيان.

---

٥٩. البقرة:٣١.

٦٠. (له): ساقطة من أ

٦١. ب: نقر

٦٢. العلق:١.

٦٣. (له): ساقطة من أ

٦٤. أ: قد عرفنا الأسماء.

٦٥. ب: فتقرب.

٦٦. ب: الذات.

٦٧. العلق:٣.

٦٨. اب: قل الله تعالى.

٦٩. الأنعام:٩١.

٧٠. ب: عرض.

٧١. ب: المعما.

٧٢. ب: كذلك الأقوال التي في نحو التي هي القوم العلوم.

٧٣. (التي): ساقطة من ب

٧٤. ب: الواو والألف والياء.

٧٥. (لك): ساقطة من ب

٧٦. ب: الإياس.

٧٧. أ: إشارة.

فإذا صحت أقوالك من الاعتلال، فقد علمت علم اليقين، وأعطيت حكم الإعراب، ثم كشف[٧٨] لك الحجاب، فشهدت[٧٩] عين اليقين[٨٠].

والمعتل شبيه[٨١] بالمبني.

فمن ألحق علمه علة الفَخَار، فقد أسس بنيانه على شفا جرف هار.

فصل فيما ينصرف وما[٨٢] لا ينصرف

فالمنصرف ما قبل[٨٣] الإعراب من كل وجه، وغير المنصرف من صرف عن القبول.

والعلل المانعة من الصرف تسعة، جمعها بعضهم في بيتين، فقال[٨٤]:

جمع ووصف وتأنيث ومعرفة — وعجمة ثم العدل[٨٥] ثم تركيب

والنون زائدة من قبلها ألف — ووزن فعل فهذا[٨٦] القول تقريب

فهذا عند أهل العبارة[٨٧]. وأما[٨٨] معنى هذه العلل عند أهل هذه الإشارة، فالجمع أن يريد[٨٩] العالم جمع الدنيا، واجتماع الناس عليه[٩٠]، وصرف وجوههم إليه[٩١]. والوصف أن يكون واصفًا لا متصفًا، يحب[٩٢] بعلمه أن يوصف، ويقال عنه، فيعرف، والتأنيث أن يكون ساقطا، مؤنث العزيمة، أكبر همه ما يأكله بعلمه. والمعرفة أن يعرف نعمة الله عليه[٩٣]، ثم ينكرها بمعصيته، فتكون معرفته معرفة الكفار.

تلخيص العبارة في نحو أهل الإشارة

---

٧٨. ب: وكشفت.

٧٩. ب: وشاهدت.

٨٠. (عين اليقين) ساقطة من ب.

٨١. ب: شبه.

(٨٢) أ.وفيما.

(٨٣) ب:قابل.

(٨٤) أ. يجمعها بيتان وأنشد.

(٨٥) ب: جمع.

(٨٦) ب: وهذا.

(٨٧) (فهذا عند أهل العبارة) ساقطة من أ.

(٨٨) (أما) ساقطة من ب.

(٨٩) ب: أن مريد.

(٩٠) أ. إليه .

(٩١) (وصف وجوههم إليه) ساقطة من ب.

(٩٢) ب: يجب.

(٩٣) (عليه) ساقطة من ب.

قال الله تبارك وتعالى[٩٤]: ﴿يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا﴾[٩٥]. والعجمة هو[٩٦] أن يتعلم علما فيكتمه[٩٧]، قال رسول الله ﷺ[٩٨]: «من علم علما فكتمه، ألجمه الله بلجام من نار»[٩٩] [١٠٠]. والعدل[١٠١] عدوله عن الطريق القويم، والصراط المستقيم. والتركيب هو شائبة[١٠٢] علمه بجهله، وجده بهزله، والتباس[١٠٣] حقه بباطله، قال الله تبارك وتعالى[١٠٤]: ﴿وَلاَ تَلْبِسُواْ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُواْ الْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[١٠٥]. والنون والألف الزائدتان هي[١٠٦] أخطر العلل، وأعظم الزلل، فالنون نون العظمة، والألف ألف الأنانية[١٠٧]، وهو أن يقول: «أنا» و «نحن». ووزن الفعل هو[١٠٨] أن يزن[١٠٩] فعله، يعتقد[١١٠] أن له حاصلاً[١١١]، وهو بعلمه إليه واصل. ومن اعتقد أن له حاصلاً[١١٢]، فهو غير واصل.

وهذه العلل متى وجدت في العلم؛ الذي هو نظير الاسم، منعته من الصرف للقبول[١١٣]، و[١١٤] أصرفته عن باب الوصل.

---

(٩٤) ب: قوله تعالى.

(٩٥) النحل : ٨٣.

(٩٦) (هو) ساقطة من ب.

(٩٧) أ: أن يخفي نعم الله عليه ولا يظهرها.

(٩٨) ب: وقال ﷺ.

(٩٩) ب: النار.

(١٠٠) ورد في «الإحياء» بلفظ: ألجم يوم القيامة بلجام من نار»، وعلق عليه العراقي بقوله: رواه أبو داود، والترمذي، وابن ماجه، وابن حبان، وصححه، من حديث أبي هريرة، قال الترمذي: حديث حسن «(المغني: الباب الأول من كتاب العلم:٢١/١)، وأخرجه السيوطي بلفظ: من كتم عن أهله ألجم يوم القيامة لجامًا من نار»، وعزاه إلى ابن عدي في الكامل عن ابن مسعود، ورمز إليه بالضعف (الجامع الصغير: حديث ٨٩٨٨، ٥٤١/١).

(١٠١) ب: العدول .

(١٠٢) ب: هاشانية.

(١٠٣) ب: واتباع.

(١٠٤) ب: قوله تعالى .

(١٠٥) البقرة :٤٢.

(١٠٦) أ: وهذا.

(١٠٧) ب: الإناث.

(١٠٨) أ: فهو.

(١٠٩) ب: يوزن.

(١١٠) (يعتقد) مخرومة في أ، وفي ب: يعتقك.

(١١١) ب: حاصل. وهو خطأ نحوي × لأنه اسم أن منصوب

(١١٢) ب: حاصل.

(١١٣) أ: منعته الصرف عن القبول.

(١١٤) (الواو) ساقطة من ب.

باب الإعراب والبناء

اعلم أنّ حكم الإعراب دائر على الحركات الأربع، وهو الرفع، والنصب، والجر، والجزم.

ولما كان حكم الإعراب دائرًا على الحركات الأربع[115]، كان مدار حركات[116] القوم على هذه الأربع، فكان حكم العارفين رفع هممهم إلى الله، وكان حكم العابدين نصب أبدانهم في طاعة الله، وكان حكم الزاهدين خفض نفوسهم تواضعًا لله، وكان حكم المحبين[117] جزم قلوبهم عن ما من غير الله، وسكونهم مع الله.

اعلم أنّ[118] الإعراب ملحق بأهل البدايات[119]؛ لأنه يقتضي التغيير والتنقل من حال إلى حال. والبناء ملحق بأهل النهايات[120]؛ لثبوته ولزومه حالة واحدة. فالأول لأهل التلوين، والثاني لأهل التمكين.

باب المبتدأ والخبر

اعلم أنّ الاسم المبتدأ[121] أعطي رتبة التقدّم، لتجرده عن العوامل اللفظيّة، فاستحق أن يبتدأ به، فأعطي من الإعراب حكم الرفع؛ لأنه مقدم على النصب والجر، فأعطي الأعلى للأعلى.

و[122] كذلك أسماؤه سبحانه وتعالى[123]، لما كانت مجردة، مقدسة عن[124] الحادثات الخلقية، وكانت أزليّة قديمة[125]، استحقت رتبة الأولية، فكان هو الأول[126]. ولما كانت أبديّة؛ كما كانت أزليّة؛ استحقت رتبة الآخرية، فكان هو الآخر.

فالمبتدأ والخبر كلاهما في الحقيقة واحد.

كذلك هو[127] سبحانه وتعالى، هو أول في آخريته، وآخر في أوليته.

ولما كان الاسم ينقسم إلى معرفة ونكرة، فالمعرفة ظاهرة بما استدل عليها بعلامتها، والنكرة باطنة بما أبهم من خفي مشكلاتها.

---

(١١٥) (وهو الرفع والنصب والجر والجزم... الحركات الأربع) ساقطة من ب.

(١١٦) ب: كان مدًا أو حركات.

(١١٧) ب: المخبتين.

(١١٨) ب: بأن.

(١١٩) ب: البداية.

(١٢٠) ب: النهاية.

(١٢١) ب: أعلم أن رتبة المبتدإ به.

(١٢٢) (الواو) ساقطة من أ.

(١٢٣) (وتعالى) ساقطة من أ.

(١٢٤) ب: مقدمة على.

(١٢٥) ب: وكانت وقديمة وأزلية.

(١٢٦) (فكان هو الأول) ساقطة من ب.

(١٢٧) (هو) ساقطة من ب.

فكذلك الحق سبحانه وتعالى[128] تعرف إلى خلقه بآياته[129]، ومصنوعاته، فكان هو الظاهر. ثم تنكر بعزيز ذاته، فكان هو الباطن.

ولما عُلمَت رتبة المبتدإ بتقديمه، أعطي رتبة الرفع لتعظيمه.

كذلك الحق سبحانه وتعالى[130]، استحق[131] القدم؛ لأنه أحدث الكل من العدم، فاستحق أن يرفع اسمه، قال تعالى[132]: ﴿فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَن تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ﴾[133]. وهو مذكور في الفرش[134]، وهو رفيع الدرجات ذو العرش.

باب الأفعال وأقسامها[135]

اعلم أنّ الفعل ينقسم إلى ثلاثة أقسام[136]: ماض، وحال، ومستقبل.

فالماضي ملحق بأمس[137]، والحال ملحق باليوم، والمستقبل ملحق بغد.

كذلك القوم، تقسمت أفعالهم على[138] هذه الثلاثة أقسام:

فقوم هممهم ما كان لهم في السابقة، فعملوا على[139] الخوف. وقوم هممهم ما يكون لهم في الخاتمة، فعملوا على الرجاء. وقوم علموا أن الاشتغال بما مضى، وبما[140] يأتي، تضييع[141] لحال الوقت، فخافوا من المقت، فعملوا على إصلاح الحال في الحال[142].

ثم علموا أن المقصود من الأفعال، إنما هو استعمال فعل الأمر، فلزموا من الفعل اللازم، و[143] الوقوف على أمره الجازم؛ لأن ما كان، وما يكون، مستخرج من نون[144]: ﴿كن فيكون﴾[145].

---

(١٢٨) (هو أول في آخريته وآخر في أوليته... فكذلك الحق سبحانه وتعالى) ساقطة من ب.
(١٢٩) ب: بآيته.
(١٣٠) (كذلك الحق سبحانه وتعالى) ساقطة من ب.
(١٣١) ب: فاستحق .
(١٣٢) (قال تعالى) ساقطة من أ.
(١٣٣) النور: ٣٦.
(١٣٤) ب: العرش.
(١٣٥) ب: أقسامه.
(١٣٦) (أقسامه) ساقطة من أ.
(١٣٧) ب: بالاسم.
(١٣٨) ب: كذلك تنقسم أفعال القوم إلى.
(١٣٩) ب: فعلموا .
(١٤٠) ب: وما.
(١٤١) ب: تضييعا.
(١٤٢) (في الحال) ساقطة من ب.
(١٤٣) (الواو) ساقطة من أ.
(١٤٤) ب: مستخرج من كن.
(١٤٥) البقرة:١١٧، آل عمران:٤٧، ٥٩، الأنعام :٧٣،النحل: ٤٠، مريم: ٣٥، يس:٨٢، غافر: ٦٨.

ثمّ نظروا إلى فعل[١٤٦] الماضي، فإذا هو ملحق بالعدم[١٤٧]، فقالوا: «من نظر إلى فعله، وقع في الندم».

ثمّ نظروا إلى فعل الحال والاستقبال، فوجدوه تدخله[١٤٨] الزوائد الأربع، وهي[١٤٩]:الألف، والنون، والياء، والتاء. ففروا من اثنين، ولجؤوا إلى اثنين، فلا يُدخلون ألفًا ولا نونًا أفعالهم، ولا يقولون[١٥٠]: «أفعَلُ»، ولا «نَفعَلُ»؛ لأنهما لفظتان ودعوتان[١٥١] متعرضتان[١٥٢] للبلوى. ولجؤوا في أفعالهم[١٥٣] إلى الياء والتاء، فقالوا في الفعل: ﴿يفعل ما يشاء﴾»[١٥٤]، وفي الحكم: ﴿يحكم ما يريد﴾[١٥٥]، وفي التاء: ﴿أنت تحكم بين عبادك﴾[١٥٦][١٥٧].

﴿تعز من تشاء وتذل من تشاء﴾[١٥٨]، ﴿وما تشاؤون إلا أن يشاء الله﴾[١٥٩].

ولما كان الماضي حكمه النصب، علموا أن ماضي أفعالهم منتصب بين كفتي[١٦٠] عدله وفضله. فإما أن تميل به كفة الفضل، فيرجح، وإما أن يحرر بكفة العدل[١٦١]، فبعيد[١٦٢] أن يفلح[١٦٣]. وأما فعل الحال والاستقبال، فإذا سلم من ناصب أو جازم[١٦٤]، فحكمه الرفع على كل حال.

كذلك القوم[١٦٥]، علموا[١٦٦] أن أفعال أحوالهم، متى دخلها عامل من عوامل[١٦٧] نفوسهم، علموا أنها عاملة ناصبة، ومتى اعترضها جازم[١٦٨] من محسوسهم، علموا أنها للشيطان ناصبة، ومتى[١٦٩] سلمت من

---

(١٤٦) أ: الفعل.
(١٤٧) أ: بالقدم.
(١٤٨) أ:وجدوه يدخله.
(١٤٩) أ:وهو.
(١٥٠) ب: ولا يقول أحد منهم.
(١٥١) أ: لفظتا دعويتا.
(١٥٢) ب: معترضتان.
(١٥٣) ب: وتجري أفعالهم.
(١٥٤) آل عمران : ٤٠. الحج: ١٨.
(١٥٥) المائدة:١.
(١٥٦) أ: العباد.
(١٥٧) الزمر: ٤٦.
(١٥٨) آل عمران:٢٦.
(١٥٩) الإنسان : ٣٠، التكوير:٢٩.
(١٦٠) أ: منتصبة بين كتفي.
(١٦١) ب: وأن تميل به كفه.
(١٦٢) ب: فيعيد.
(١٦٣) أ: أن يرتحل.
(١٦٤) ب: وجازم.
(١٦٥) (كذلك القوم) ساقطة من أ.
(١٦٦) أ: فعلموا.
(١٦٧) أ: أعمال.
(١٦٨) ب: ومتى عرضها حازم.
(١٦٩) ومتى ومتى.

تلخيص العبارة في نحو أهل الإشارة

ناصب الوسواس، وجازم الخناس، بقيت على حكم الرفع، فرفعته طيبة[170] الأنفاس، قال الله تبارك وتعالى[171]- وهو أصدق القائلين[172]-: ﴿**إليه يصعد الكلم الطيب، والعمل الصالح يرفعه**﴾[173].

باب الفاعل والمفعول

اعلم أن الفاعل من حدث منه فعل[174]، والمفعول من[175] وقع عليه فعل فاعل.

والفاعل حكمه الرفع؛ لأنه أول، فأعطي الأول للأول[176]، والمفعول حكمه[177] النصب؛ لأنه آخر، فأعطي الآخر للآخر.

ثم الفاعل واحد، ومفعولاته متعددة.

فنظر القوم إلى[178] المفعولات كلها، فعلموا أن لا بد لها من فاعل.

ثم الفاعل لا ينبغي له أن يكون إلا واحدا؛ إذ لو كان اثنين لاختلفا، قال الله تبارك وتعالى[179]: ﴿**لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا**﴾[180].

ثم المفعولات كلها منتصبة في مناصبها التي نصبها فاعلها فيها، مستعملة بعامل: «كل ميسر لما خلق له»[181].

فما دام المفعول به[182] في رتبته: ﴿**وما أدري ما يفعل بي ولا بكم**﴾[183]، كان من شأن المفعول له أن يعطيه حكمه، ويوفر له من رسمه قسمه.

باب الحال

وصف هيئة الفاعل والمفعول، ومن شرطه أن يكون نكرة، وأن يكون منصوبًا[184].

---

(١٧٠) ب: طيب.

(١٧١) قوله تعالى .

(١٧٢) (وهو أصدق القائلين) ساقطة من ب.

(١٧٣) فاطر : ١٠.

(١٧٤) ب: من حدث نفسه بالفعل.

(١٧٥) ب: ومن .

(١٧٦) (فأعطى الأول للأول) ساقطة من ب.

(١٧٧) ب: وحكم المفعول.

(١٧٨) ب: في.

(١٧٩) ب: قال الله تعالى.

(١٨٠) الأنبياء :٢٢.

(١٨١) رواه أحمد في مسنده، والبخاري، ومسلم، وأبو داود، عن عمران بن حصين، والترمذي عن عمر، وأحمد في مسنده عن أبي بكر، ورمز إليه السيوطي بالصحة (الجامع الصغير: حديث ٦٣٥٨، ٢/ ٢٩٦).

(١٨٢) (به) ساقطة من أ.

(١٨٣) الأحقاف:٩.

(١٨٤) أ: منصوبًا كالحال، ب : منصرفًا كالحال.

فلما علم القوم أن الحال هي وصف هيئة الفاعل من حسن أو قبيح، فهموا من ذلك إشارة: ﴿يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لَا تَخْفَى مِنكُمْ خَافِيَةٌ﴾[185]. فعمدوا إلى أنفسهم، فأبرزوها في أحسن الهيئة، وجعلوها[186] في أجمل الصفات[187]. ثم إنهم نكروها[188] كي لا تعرف، وأبهموا كي لا تشتهر[189] وتوصف.

فأحوالهم أبدا في إصلاحها[190] منتصبة، ومعارفهم أبدا بستر النكرة محتجبة، قال الله تبارك وتعالى[191]: ﴿فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ ۞ وَإِلَى رَبِّكَ فَارْغَبْ﴾[192].

باب التمييز

التمييز هو تفسير النكرة المبهمة[193]، ومن شرطه أن تكون نكرة، وأن تكون منصوبة كالحال[194].

فلما علم القوم أن التمييز هو تفسير ما أبهم[195]، وتبيين[196] ما لم يكن يفهم، عمدوا[197] إلى نفوسهم، فميزوا طيبها من خبيثها، وما فيها من كدرها[198]، ونفعها[199] من ضرها.

ثم عمدوا إلى علومهم، فميزوا حقها من باطلها، ومحكمها من[200] مشتبهها.

فلما حققوا ذلك وميزوه، تميزوا، وعلموا[201] منه التخليط[202]، وتحيزوا[203].

وعلموا أن التمييز لا يكون إلا بعد تمام الكلام، فما تحيزوا وتميزوا[204] إلا بعد تمام العلم، قال رسول الله ﷺ: «تفقهوا واعتدلوا»[205].

---

(185) الحاقة: 18.

(186) ب: وحلوها.

(187) ب: الصفة.

(188) أ: أنكروها.

(189) ب: تشهد.

(190) ب: صلاحها.

(191) ب: قوله تعالى.

(192) الشرح :7-8.

(193) أ: النكرة المفسرة المبهمة.

(194) ب: ومن شرطها أنها تتبع الموصوف في سائر الأحوال لارتفاقه.

(195) ب: ما انبهم.

(196) ب: ويتبين حكمه.

(197) أ: فعمدوا.

(198) أ: مدرها.

(199) (ونفعها) بياض في أ.

(200) (من) بياض في أ.

(201) ب: فلما حققوا ذلك وميزوه علموا.

(202) (التخطيط) بياض في أ.

(203) ب: فتميزوا.

(204) (فما تحيزوا وتميزوا) بياض في أ.

(205) لم أقف عليه.

فلما تمت لهم رتبة التمييز، نصبهم الله لإصلاح عباده، وميزهم باستخلاص لوائه، قال الله تبارك وتعالى[٢٠٦]: ﴿لِيَمِيزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ﴾[٢٠٧].

باب البدل[٢٠٨]

البدل عبارة عن الإيضاح، ورفع الالتباس، وحكمه حكم المبدل منه.

وهو على أربعة أضرب[٢٠٩]: بدل الكل من الكل، وبدل البعض من الكل، وبدل الاشتمال، وبدل الغلط.

وهو عند أهل الإشارة، إشارة[٢١٠] إلى تبديل الصفات[٢١١] المذمومة بالصفات[٢١٢] المحمودة. وهو على أربعة أضرب:

قوم أبدلوا[٢١٣] الكل بالكل، وما رضوا[٢١٤] من الكل إلا بالكل. فأولئك عوضوا عن الكل[٢١٥] بالكل: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[٢١٦]. فهم[٢١٧] الذين ﴿صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُم مَّن قَضَى نَحْبَهُ وَمِنْهُم مَّن يَنتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا﴾[٢١٨].

وقوم بدلوا البعض من الكل، فبدلوا[٢١٩] معاصيهم بطاعتهم.

وقوم بدلوا لذاتهم بمجاهداتهم[٢٢٠].

وقوم بدلوا غفلاتهم بمراقباتهم، فعوضوا[٢٢١] عن ما بدلوا بحسن ما أبدلوا[٢٢٢]، فقال لقوم: ﴿يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ﴾[٢٢٣]. وقال لقوم: ﴿وَلَيُبَدِّلَنَّهُم[٢٢٤] مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾[٢٢٥].

---

(٢٠٦) الأنفال: ٣٧.
(٢٠٧) من قوله: العلم قال رسول الله إلى قوله: .... من الطيب ساقط من ب.
(٢٠٨) موضع هذا الباب في « ب » بعد « باب العطف ».
(٢٠٩) ب: وهو أربعة على أضرب.
(٢١٠) (إشارة) ساقطة من ب.
(٢١١) ب: الصفة.
(٢١٢) ب: بالصفة.
(٢١٣) ب: بدلوا.
(٢١٤) ب: وعارضوا.
(٢١٥) ب: عرضوا من الكل.
(٢١٦) القيامة:٢٢-٢٣.
(٢١٧) ب: وهم .
(٢١٨) الأحزاب : ٢٣.
(٢١٩) (البعض من الكل فبدلوا) ساقطة من ب.
(٢٢٠) ب: بمجاهدتهم.
(٢٢١) ب: بمراقبتهم فعرضوا.
(٢٢٢) (وما بدلوا بحسن ما أبدلوا) ساقطة من ب.
(٢٢٣) الفرقان: ٧٠.
(٢٢٤) أ: فلنبدلنهم.
(٢٢٥) النور:٥٥.

وقوم عبدوا الله، فكانت[٢٢٦] عبادتهم مشتملة على خوف ورجاء، وكانت رغباتهم[٢٢٧] في الجنة، ورهباتهم[٢٢٨] من النار[٢٢٩]. فكان هذا بدل الاشتمال[٢٣٠].

فعوضوا[٢٣١] على ما اشتملت عليه عباداتهم[٢٣٢] ببلوغ مراداتهم[٢٣٣].

فلما علموا[٢٣٤] أنهم لم يريدوا بالجنة[٢٣٥] بدلا، ﴿كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ[٢٣٦] نُزُلاً * خَالِدِينَ فِيهَا لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلًا﴾[٢٣٧].

وأما بدل الغلط، فذلك بدل الكفار، ومن سخط عليه الجبار[٢٣٨]، فقال في حقهم: ﴿وَمَن يَتَبَدَّلِ الْكُفْرَ بِالإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاء السَّبِيلِ﴾[٢٣٩].

فأبدل لهم جزاء ما أبدلوا[٢٤٠]: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ[٢٤١] جُلُودًا غَيْرَهَا﴾[٢٤٢]. ﴿بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا﴾[٢٤٣].

باب الصفة

الصفة معنى الموصوف، والمراد بها[٢٤٤] التخصيص والتفضيل[٢٤٥]. ومن حكمها أنها تتبع الموصوف في سائر الأحوال لا تفارقه.

فلما علم القوم أن صفاته[٢٤٦] سبحانه وتعالى قديمة بقدمه، أزلية بأزليته، لا تفارقه، وأن صفته كذاته،

---

(٢٢٦) أ: وكانت .

(٢٢٧) ب: فكانت رغبتهم.

(٢٢٨) ب: وهبتهم.

(٢٢٩) (فقال لقوم: فأولئك يبدل الله سيئآتهم حسنات... من النار) موضعه في « ب » بعد (ببلوغ مراداتهم).

(٢٣٠) (فكان هذا بدل الاشتمال) ساقطة من ب.

(٢٣١) ب: فعرضوا.

(٢٣٢) ب: عبادتهم.

(٢٣٣) ب: مرادهم.

(٢٣٤) (علموا) ساقطة من أ.

(٢٣٥) ب: في الجنة.

(٢٣٦) ب: جنت.

(٢٣٧) الكهف: ١٠٧-١٠٨.

(٢٣٨) أ: من الجبار .

(٢٣٩) البقرة :١٠٨.

(٢٤٠) ب: ما بدلوا.

(٢٤١) ب: بدلنهم.

(٢٤٢) النساء : ٥٦.

(٢٤٣) الكهف: ٥٠.

(٢٤٤) أ: به.

(٢٤٥) ب: التفصيل.

(٢٤٦) ب: صفته.

وذاته[٢٤٧] لا تشبه الذوات، وصفاته[٢٤٨] لا تشبه الصفات، فوصفوه بما يجب له من الصفات، ونفوا عنه ما يستحيل عليه منها. فلما وصفوه بما يليق بالربوبية، اتصفوا بما يليق[٢٤٩] بالعبودية.

فاصطفاهم، وصفاهم[٢٥٠]، ثم أخذهم عنهم، وسلبهم[٢٥١] منهم. فقام بنفسه مقام صفاتهم، وفاءوا لموافاتهم[٢٥٢]، فقال: «لا يزال[٢٥٣] العبد يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته، كنت له سمعًا وبصرا[٢٥٤]، فبي يسمع، وبي يبصر»[٢٥٥][٢٥٦].

باب العطف

الأصل في حروف العطف الواو. والمراد به[٢٥٧] إلحاق ما بعد حرف العطف بما قبله في الحكم.

فتمسك القوم بأذيال حروف[٢٥٨] العطف، وتوسلوا بشفيع الألطاف إلى واو الاستعطاف، ليتعطف عليهم، وينظر[٢٥٩] إليهم.

فوسطت واو العطف بين المحب ومحبوبه، حتى جمعت بينهما على بلوغ مطلوبه. وبه كتبت بينهما بالعهود المصونة عقدا يتضمن: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾[٢٦٠][٢٦١]، وخلعت عليهم[٢٦٢] خلع الأنعام المستمدة منه، من خزائن الله[٢٦٣]: ﴿رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ﴾[٢٦٤].

---

(٢٤٧) (وذاته) ساقطة من ب.

(٢٤٨) ب: صفته.

(٢٤٩) أ: بما لا يليق.

(٢٥٠) أ: وصفاهم هم .

(٢٥١) ب: سباهم.

(٢٥٢) ب: وجاء لموافقتهم.

(٢٥٣) (لا يزال) ساقطة من ب.

(٢٥٤) ب: كنت له سمعه وبصره.

(٢٥٥) (فبي يسمع وبي يبصر) ساقطة من ب.

(٢٥٦) رواه الحكيم الترمذي في نوادر الأصول:١/٢٨٣، ٢/١٩٥، ٢٣٣، وختم الأولياء : ٢٣٢، والأمثال من الكتاب والسنة: ١٣٣، وأدب النفس: ١١٠، ومنازل القربة:٤٥، وعزاه العراقي إلى البخاري ومسلم (المغني: الباب السادس من كتاب العلم، ١/٨٧، ورواه أحمد، وابن ماجه، والبيهقي، وأبو يعلي، والبزار، والطبراني، وابن أبي الدنيا، وأبو نعيم في «الحلية»، مع اختلاف في بعض اللفظ.

(٢٥٧) (به) ساقطة من أ.

(٢٥٨) أ: حرف.

(٢٥٩) ب: ينصر.

(٢٦٠) المائدة:٥٤.

(٢٦١) أ: عهدهم يحبوهم ويحبونهم.

(٢٦٢) (عليهم) ساقطة من ب.

(٢٦٣) (الله) ساقطة من أ.

(٢٦٤) المائدة:١١٩، التوبة:١٠٠، المجادلة:٢٢، البينة:٨.

باب التوكيد

التوكيد عبارة عن[٢٦٥] التحقيق، وإزالة التجوز[٢٦٦].

وألفاظه[٢٦٧] عندهم تسعة، وهي: نفسه، وعينه، وكله[٢٦٨]، وأجمع[٢٦٩]، وجُمَع، وجمعاء، وكلا، وكلتا، وعامة[٢٧٠].

فلما كان التوكيد محققًا للشيء، مزيلاً للتجوز، أكدوا[٢٧١] إيمانهم بالتصديق، وإخلاصهم بالتوفيق[٢٧٢]، وآدابهم[٢٧٣] بلزوم الطريق، ودنياهم بالتطليق، وجمعهم بالتفريق، وخلقانهم[٢٧٤] بالتمزيق، ودموعهم بالتدفيق، فقال فيهم[٢٧٥]: ﴿فَأُوْلَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللّهُ عَلَيْهِم مِّنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاء وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا﴾[٢٧٦].

باب حروف الجر

وهي التي تدخل على الأسماء فتخفضها، مثل[٢٧٧]: من، وإلى، وعن، وعلى، وما أشبهها.

فأضافها القوم كلها إلى الله[٢٧٨]، فقالوا: «بسم الله، و«بالله»، ﴿وَمَا لَنَا أَلاَّ نَتَوَكَّلَ عَلَى اللّهِ﴾[٢٧٩]. ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ اللّهِ﴾[٢٨٠]. ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ﴾[٢٨١].

فكان عملها فيهم أن خفضت نفوسهم، فوضعتها مواضع[٢٨٢] التواضع.

---

(٢٦٥) ب: من.

(٢٦٦) ب:التجاوز.

(٢٦٧) أ: وألفاظها.

(٢٦٨) ب: كل.

(٢٦٩) أ: جمع.

(٢٧٠) (عامة) ساقطة من أ ب («استعمل العرب للدلالة على الشمول كـ «كل» – «عامة» مضافا إلى ضمير المؤكد، نحو: «جاء القوم عامتُهم، وقل من عدها من النحويين في ألفاظ التوكيد، وقد عدها سيبويه». شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك: ٢/٢١٢-٢١٣.

(٢٧١) ب: للتجاوز كذا.

(٢٧٢) (وإخلاصهم بالتوفيق) ساقطة من ب.

(٢٧٣) ب: وأدبهم .

(٢٧٤) الخلقان: البالي من الثياب (لسان العرب: مادة «خلق»، ١٠/٨٩).

(٢٧٥) (فقل فيهم) ساقطة من أ.

(٢٧٦) النساء:٦٩.

(٢٧٧) ب: وهي.

(٢٧٨) ب: لله.

(٢٧٩) إبراهيم: ١٢.

(٢٨٠) النحل: ٥٣.

(٢٨١) الحج: ٧٨.

(٢٨٢) ب: فوضعت موضع.

فلما خفضوا جناح الذل، خفضت لهم[٢٨٣] الملائكة أجنحة التواضع[٢٨٤]، قال رسول الله ﷺ: «إن الملائكة لتضع[٢٨٥] أجنحتها لطالب العلم»[٢٨٦].

باب لا النافية وما فيها من الأسرار الخافية[٢٨٧]

اعلم أن حكم «لا» النافية[٢٨٨] نفي ما دخلت عليه.

فأدخلها القوم على صفاتهم[٢٨٩] المذمومة فنفتها، ومروا بها على أفعالهم[٢٩٠] المحمودة فمحتها. فلما محوا أفعالهم، أثبت الله لهم[٢٩١] أحوالهم. فهم بين محو نفوسهم[٢٩٢]، وطمس رسومهم، ومحوا أفعالهم[٢٩٣]. فنفوا عن أنفسهم الحول والقوة، وأثبتوها لله، فقالوا: «لا حول[٢٩٤] ولا قوة إلا بالله»[٢٩٥].

ثم نظروا[٢٩٦] إلى أصل[٢٩٧] ما بني عليه[٢٩٨] التوحيد، فإذا هو حرف النفي. فعلموا أنه بالنفي يثبت التوحيد، وبالمحو يرسخ التفريد. فدخلت كلمة «لا» على «إله»[٢٩٩]، فنفتها فقالوا: «لا إله»[٣٠٠]. ثم طولبوا[٣٠١] بالإثبات، فقالوا: كيف السبيل إلى الإثبات، ولا سبيل إليه[٣٠٢] إلا بدخول حرف النفي عليه؟ وكيف يثبت

---

(٢٨٣) (لهم) ساقطة من ب.

(٢٨٤) ب: أجنحتها بالتواضع.

(٢٨٥) أ: تضع.

(٢٨٦) أخرجه أحمد في مسنده وأبو داود والترمذي والنسائي، وابن ماجه، وابن حبان عن أبي الدرداء (كنز العمال : حديث : ٢٨٧٤٦)، وقال العراقي: «أخرجه أحمد وابن حبان والحاكم وصححه من حديث صفوان بن عسال» (المغني : الباب الأول من كتاب العلم:١/١٩).

(٢٨٧) أ: الخفية.

(٢٨٨) (النافية) ساقطة من أ.

(٢٨٩) ب: أفعالهم.

(٢٩٠) ب: صفاتهم .

(٢٩١) (لهم) ساقطة من ب.

(٢٩٢) ب: أنفسهم .

(٢٩٣) (ومحو أفعالهم) ساقطة من ب.

(٢٩٤) (لا حول) ساقطة من ب.

(٢٩٥) من أحاديث فضل الحولقة قوله ﷺ: «لا حول ولا قوة إلا بالله دواء من تسعة وتسعين داء أيسرها الهم»، رواه ابن أبي الدنيا في «الفرج» عن أبي هريرة، ورمز إليه السيوطي بالحسن (الجامع الصغير : حديث: ٩٨٧٩، ٢/٥٨٤).

(٢٩٦) ب: فنظروا .

(٢٩٧) أ: أصلي .

(٢٩٨) (عليه) ساقطة من أ.

(٢٩٩) ب: فدخلت كلمة لا إله إلا الله.

(٣٠٠) أ: فقالوا إلا الله.

(٣٠١) ب: طلبوا .

(٣٠٢) (إليه) ساقطة من ب.

(٣٠٣) (وعليه وكيف يثبت الشي بالحرف النافي وهذا متناف فقيل) عوضها في « ب» : (فهذا مشاي في فقالوا).

الشيء بالحرف النافي، وهذا متنافٍ؟ فقيل[303]: «ها هنا معنى خافٍ[304]، وسر[305] شافٍ، وهو أن تأتوا[306] إليه[307] بألف التوحيد، فتدخلوها عليه، وتتوسلوا بها إليه»[308].

فلما دخلوا[309] بالألف على حرف «لا»[310]، صح لهم التوحيد، وثبت لهم[311] التفريد، فقالوا: «لا إله إلا الله».

وكان توسط الألف بين كلمتي[312] النفي والإثبات هو[313] طريق الخلاص إلى كلمة الإخلاص.

وإنما قلنا: «إن الألف هي[314] ألف التوحيد»؛ لأن فيها معاني[315] الربوبية، ودلالات[316] الألوهية[317]. وفيها معاني[318] الوحدانية والفردانية؛ لأنها[319] أول الحروف، وفيها معنى الأولية[320]، وهي أول ما أظهره الله في خطابه[321] لعباده في قوله: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾[322]،

وهي أول اسمه سبحانه وتعالى[323] من الجلالة. وفيها معنى الآخرية؛ لأنها إن كتبت[324] آخرا، لم تتصل بشيء من الحروف. وفيها معنى السرمدية، لطولها وامتدادها. وفيها معنى الوترية[325]؛ لأنها تزدوج[326] بشيء من الحروف، لعدم المشابهة بينها وبينهن[327]. وفيها معنى القيومية والعدلية؛ لاستقامتها واعتدالها،

---

(٣٠٤) ب: حافي .

(٣٠٥) أ: ستر.

(٣٠٦) ب: : أن توتوا

(٣٠٧) (إليه) ساقطة من أ.

(٣٠٨) (بألف التوحيد فتدخلوها عليه وتتوسلوا بها إليه) ساقطة من ب.

(٣٠٩) أ: دخلوها.

(٣١٠) ب: إلا.

(٣١١) (لهم) ساقطة من أ.

(٣١٢) أ: كلمة.

(٣١٣) ب: فهو.

(٣١٤) (هي) ساقطة من ب.

(٣١٥) أ: معان.

(٣١٦) ب:: دلالة.

(٣١٧) أ: الإلهية.

(٣١٨) أ: معنى.

(٣١٩) ب: وهي.

(٣٢٠) (وفيها معنى الأولية) ساقطة من أ.

(٣٢١) ب: خطأ.

(٣٢٢) الأعراف: ١٧٢.

(٣٢٣) (وتعالى) ساقطة من أ.

(٣٢٤) ب: كانت .

(٣٢٥) (لطولها وامتدادها وفيها معنى الوترية) ساقطة من ب.

(٣٢٦) ب: تزوج.

(٣٢٧) ب: بينهم.

فهو[٣٢٨] القائم بالقسط سبحانه وتعالى. وفيها معنى الاستغنائية[٣٢٩]؛ لافتقار الحروف إليها، واتصالهن[٣٣٠] بها، ولم تتصل هي[٣٣١] بشيء منهن[٣٣٢]، قال الله عز وجل[٣٣٣]: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاءِ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾[٣٣٤].

باب في ألفاظ مختلفة[٣٣٥] أفادت معاني مختلفة

مثل: نعم، وبئس، وحبذا، وعسى، وليت، ولعل[٣٣٦].

فنعم معناها المدح، وبئس معناها الذم، وحبذا معناها[٣٣٧]، التحبب، وعسى من أفعال المقاربة، ومعناها الترجي، ومثلها لعل، وليت معناها التمني. وهن ملحقات بالأفعال.

فعلم القوم[٣٣٨] أن أفعالهم، على اختلافها، تتناولها[٣٣٩] هذه الألفاظ. فـ«نعم» ملحقة بالعمل المحمود، قال الله تبارك وتعالى[٣٤٠]: ﴿نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾[٣٤١]، وقال: ﴿إِن تُبْدُواْ الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ﴾[٣٤٢]، وقال تعالى[٣٤٣]: ﴿نعم المولى ونعم النصير﴾[٣٤٤].

و«بئس» ملحقة بالعمل المذموم، قال الله تبارك وتعالى[٣٤٥]: ﴿لَبِئْسَ[٣٤٦] الْمَوْلَى وَلَبِئْسَ الْعَشِيرُ﴾[٣٤٧]،

---

(٣٢٨) ب: وهو.

(٣٢٩) ب: الاستغناء.

(٣٣٠) ب: اتصالهم .

(٣٣١) (هي) ساقطة من أ.

(٣٣٢) ب: منها .

(٣٣٣) ب: قوله تعالى.

(٣٣٤) ب: مؤتلفة.

(٣٣٥) فاطر :١٥.

(٣٣٦) (ولعل) ساقطة من ب.

(٣٣٧) (معناها) ساقطة من أ.

(٣٣٨) (القوم) ساقطة من ب.

(٣٣٩) ب: تتنالها (وكتب ناسخ «ب» بهامشها : « لعله تتناولها»).

(٣٤٠) ب: قوله تعالى.

(٣٤١) ص:٣٠، ٤٤.

(٣٤٢) البقرة : ٢٧١.

(٣٤٣) (تعالى) ساقطة من ب.

(٣٤٤) الأنفال : ٤٠، الحج : ٧٨.

(٣٤٥) ب: قوله تعالى.

(٣٤٦) أ: فلبئس.

(٣٤٧) الحج:٣١.

وقال في جزاء قوم[٣٤٨] : ﴿فَبِئْسَ مَثْوَى الْمُتَكَبِّرِينَ﴾[٣٤٩] . ﴿ذَلِكَ[٣٥٠] جَزَاؤُهُمْ جَهَنَّمُ﴾[٣٥١] . ﴿بِئْسَ الْمَصِيرُ﴾[٣٥٢].

و«**حبذا**» مركبة من[٣٥٣] «حب» و «ذا». فتحبب القوم إلى مولاهم[٣٥٤] بحبه إياهم، وعلموا أنه حاضر معهم أينما كانوا، وحيث ما كانوا. فلما سئلوا عن محبوبهم قالوا: «ذا»، إشارة إلى قوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾[٣٥٥]، فركبوا من كلام «حب» و«ذا» «حبذا»، كما ركبوا ميم معيته مع كاف كميتهم، فقال: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾[٣٥٦].

و«**عسى**» من أفعال المقاربة، ومعناها الترجي[٣٥٧]. فنظر القوم إلى أفعالهم المقاربة، وأحوالهم المتقاربة، فخلطوا حرارة الخوف ببرودة الرجاء، وجلسوا بين التخويف والتشويف[٣٥٨]، يقتنعون[٣٥٩] باليسير، وإن قل[٣٦٠]، ويتعللون بـ «**عسى**»[٣٦١]، و«**لعل**»، حتى جاءهم التشريف[٣٦٢] بإشارة: ﴿وَآخَرُونَ اعْتَرَفُواْ بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُواْ عَمَلاً صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللّهُ أَن يَتُوبَ عَلَيْهِمْ﴾[٣٦٣].

ومثلها «لعل»[٣٦٤].

و«**ليت**» معناها[٣٦٥] التمني. فهم[٣٦٦] أبدا بين تمنٍّ وتعنٍّ، وحركة وتأنٍّ، إن أعطي أحدهم[٣٦٧] مناه، قال: ﴿يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي وَجَعَلَنِي[٣٦٨] مِنَ الْمُكْرَمِينَ﴾[٣٦٩][٣٧٠]. وإن مالت النفس إلى سواه،

---

(٣٤٨) أ: وقال في جزائهم.
(٣٤٩) الزمر : ٧٢، غافر: ٧٦.
(٣٥٠) أ ب: أولئك.
(٣٥١) الكهف : ١٠٦.
(٣٥٢) الأنفال:١٦، التوبة :٧٣، الحج :٧٢، الحديد : ١٥. التغابن: ١٠، التحريم: ٩، الملك: ٦.
(٣٥٣) (من) ساقطة من ب.
(٣٥٤) ب: موليهم.
(٣٥٥) الحديد: ٤.
(٣٥٦) (فركبوا من كلام حب... وهو معكم أينما كنتم) ساقطة من ب.
(٣٥٧) (ومعناها الترجي) ساقطة من ب.
(٣٥٨) أ: التسويف.
(٣٥٩) ب: يتبعون .
(٣٦٠) (قل) ساقطة من ب .
(٣٦١) ب: ويتعلقون نفسًا.
(٣٦٢) ب: التشويف.
(٣٦٣) التوبة : ١٠٢.
(٣٦٤) (ومثلها لعل) ساقطة من أ.
(٣٦٥) ب: معناها .
(٣٦٦) ب: فهمًا.
(٣٦٧) ب: إن أعطا أحد.
(٣٦٨) ب: وأن جعلني .
(٣٦٩) (وجعلني من المكرمين) ساقطة من أ.
(٣٧٠) يس: ٢٦-٢٧.

قال ﴿يَا وَيْلَتَى[٣٧١] لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلًا﴾[٣٧٢]، ﴿يَا لَيْتَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ بُعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ﴾[٣٧٣]. وإن سبقه القوم إلى رضاه، قال: ﴿يَا لَيْتَنِي كُنتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾[٣٧٤].

باب الندبة

وهي تفجع يلحق النادب عند فقد المندوب. وحروفها واو بعدها ألف، وفي[٣٧٥] آخرها ألف بعدها هاء[٣٧٦]، نحو: « وازيداه»[٣٧٧].

وإنما جعل في أولها[٣٧٨] ألف، وفي آخرها هاء[٣٧٩]،

ليقع الصوت[٣٨٠] بين حرفين مديدين، فيطول صوته، ويمتد ندبه[٣٨١]، ويطول تفجعه، فيرحمه من يسمعه.

فلما علم القوم أن وجدان الذنب[٣٨٢]، وفقدان القلب، يوجب الندب، ندبوا على فقدان قلوبهم، وفوات[٣٨٣] مطلوبهم، حذرا أن يصبحوا في حزب[٣٨٤] النادمين، وأن[٣٨٥] يحشروا في زمرة النادبين[٣٨٦]، الذين يقولون عند البعث من التراب: ﴿يَا وَيْلَنَا مَن بَعَثَنَا مِن مَّرْقَدِنَا﴾[٣٨٧]، وعند قراءة الكتاب[٣٨٨]: ﴿يَا لَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَابِيَه﴾[٣٨٩]، وعند معاينة[٣٩٠] العذاب: ﴿يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ﴾[٣٩١]، وعند مشاهدة الأحباب للأحباب: ﴿يَا حَسْرَتَى عَلَى مَا فَرَّطتُ فِي جَنبِ اللَّهِ وَإِن كُنتُ لَمِنَ السَّاخِرِينَ﴾[٣٩٢].

---

(٣٧١) ويلتى) ساقطة من ب.
(٣٧٢) الفرقان : ٢٨.
(٣٧٣) الزخرف: ٣٨.
(٣٧٤) النساء :٧٣.
(٣٧٥) (في) ساقطة من أ.
(٣٧٦) أ: واو.
(٣٧٧) (نحو وازيداه) ساقطة من أ.
(٣٧٨) أ: أوله .
(٣٧٩) أ: وفي آخره ألف.
(٣٨٠) ب: الوسط.
(٣٨١) ب: ويشتد نكبه.
(٣٨٢) أ: الندب.
(٣٨٣) ب: وفرت.
(٣٨٤) ب: زمرة.
(٣٨٥) (أن) ساقطة من أ.
(٣٨٦) ب: الخاسرون.
(٣٨٧) يس: ٥٢.
(٣٨٨) (يا ويلنا من بعثنا من مرقدنا، وعند قراءة الكتاب) ساقطة من ب.
(٣٨٩) الحاقة :٢٥.
(٣٩٠) (معاينة) ساقطة من ب.
(٣٩١) الأنعام : ٢٧.
(٣٩٢) الزمر :٥٦.

فالسعيد من ندب قبل أن يُندب عليه[٣٩٣]، وفكر فيما له[٣٩٤] وما عليه[٣٩٥]،

قبل أن يوقف بين يديه: ﴿وَ[٣٩٦] يَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ﴾[٣٩٧].

والله المسؤول على[٣٩٨] حسن العاقبة[٣٩٩] مما يؤول، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم[٤٠٠].

وصلى الله على سيدنا ونبينا ومولانا[٤٠١] محمد المصطفى الكريم، وعلى آله وصحبه، وسلم تسليمًا[٤٠٢].

كمل كتاب (تلخيص العبارة نحو أهل الإشارة)[٤٠٣].

اللهم يا رب إني أسالك بنبيك ﷺ، وأنبيائك، وأصفيائك، وجميع عبادك الصالحين، أن تعطينا مما أعطيتهم، ومننت به عليهم، بجودك وكرمك، يا أجود الأجودين، يا أكرم الأكرمين، يا رب العالمين.

وصلى الله وسلّم، وشرف وكرم، ومجد وعظم، وبارك وأنعم، على مولانا محمد وآله وصحبه، وسلم تسليما.

سبحان ربك رب العزّة عما يصفون، وسلام على المرسلين، والحمد لله رب العالمين[٤٠٤].

تلخيص العبارة في نحو أهل الإشارة

---

(٣٩٣) ب: من عليه.

(٣٩٤) ب: فيما هاله.

(٣٩٥) (وما عليه) ساقطة من ب.

(٣٩٦) (الواو) ساقطة من أ ب.

(٣٩٧) الفرقان: ٢٧.

(٣٩٨) (على) ساقطة من أ ب.

(٣٩٩) ب: العافية.

(٤٠٠) (ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم) ساقطة من أ.

(٤٠١) (ونبينا ومولانا) ساقطة من ب.

(٤٠٢) ب: وعلى آله أفضل الصلاة وأزكى التسليم ويغفر الله لنا ولوالدينا وكافة المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات، إنه غفور رحيم جواد كريم لا إله إلا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم.

(٤٠٣) أ: كمل كتاب الرموز ومفاتح الكنوز، ب: تم تلخيص العبارات في نحو أهل الإشارات بحمد الله وحسن عونه وتوفيقه الجميل، وكان الفراغ منه في اليوم الآخر من شهر الله صفر عام ١٢٤٧.

(٤٠٤) (اللهم يا رب إني أسألك بنبيك .... والحمد لله رب العالمين) عوضها في «ب» (انتهى ووفى والحمد لله وكفى وسلام على عباده الذين اصطفى، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم).

- القرآن الكريم.

- **إحياء علوم الدين**، لأبي حامد، محمد بن محمد الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت.

- **أدب النفس**، (منشور مع كتاب الرياضة)، لأبي عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي، تح. آربري، وعلي حسن عبد القادر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ١٣٦٦هـ/١٩٤٧م.

- **الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**، ط٤، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٩م.

- **الأمثال من الكتاب والسنة**، للحكيم الترمذي، تح. محمد علي البجاوي، دار النهضة، القاهرة.

- **إيضاح المكنون في الذيل عن كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، لإسماعيل باشا البغدادي، عني بتصحيحه وطبعه على نسخة المؤلف المعلم رفعت بيلكه الكليسي، طبعة مصورة بالأوفست، منشورات مكتبة المثنى، بغداد.

- **البداية والنهاية**، لأبي الفداء، إسماعيل ابن كثير الدمشقي، ج١٣، ط٢، مكتبة المعارف، بيروت، ١٩٧٧م.

- **الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير**، لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.

- **ختم الأولياء**، للحكيم الترمذي، تح. عثمان إسماعيل يحيى، منشورات ز بحوث ودراسات بإدارة معهد الآداب الشرقية في بيروتز، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٥م.

- **دائرة المعارف الإسلامية (باللغة الفرنسية)**، ج٣، ليدن وباريس، ١٩٧٥م.

- **درر الحجال في مناقب سبعة رجال**، لأبي عبد الله محمد الصغير بن محمد الإفراني المراكشي، تح. حسن جلاب، ط١، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

- **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، لأبي الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي، ج٥، مكتبة القدسي، القاهرة، ١٣٥١هـ.

- **شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك**، لبهاء الدية بن عبد الله بن عقيل العقيلي الهمداني المصري، ط١، دار القلم، بيروت، ١٤٠٨/١٩٨٧م.

- **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، لمصطفى بن عبد الله حاجي خليفة، تصحيح شرف الدين يالت قايا ورفعت بيلكه الكليسي، مكتبة المثنى، بغداد.

- **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، لعلاء الدين علي بن حسام الدين المتقي الهندي، ضبط وتصحيح بكري حياني وصفوة السقا، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٣٩٩هـ/١٩٩٤م.

- **لسان العرب**، لجمال الدين أبي الفضل محمد بن منظور، ط١، دار صادر، بيروت، ١٤١٤هـ،١٩٩٤م.

- **مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان**، لأبي محمد عبد الله بن أسعد اليافعي اليمني المكي، ج٤، ط١، دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد الدكن، ١٣٣٩م.

- **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، لأبي العباس أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقري، تصحيح حمزة فتح الله، مراجعة محمد حسنين الغمراوي بك، ط٦، المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٩٢٦م.

- **معجم المؤلفين**، تراجم مصنفي الكتب العربية، لعمر رضا محالة، مكتبة المثنى، ودار إحياء التراث العربي، بيروت.

- **معجم مصطلحات المخطوط العربي (قاموس كوديكولوجي)**، لأحمد شوقي بنين ومصطفى طوبي، ط١، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، ٢٠٠٣م.
- **معجم المطبوعات العربية والمعربة**، ليوسف بن إليان سركيس، مطبعة سركيس، مصر، ١٣٤٦هـ/١٩٢٨م.
- **المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار**، منشور بذيل ز الإحياءس للغزالي.
- **ملحق تاريخ الأدب العربي (باللغة الألمانية)**، لكارل بروكلمان، الجزء الأول، ليدن، ١٩٣٧م.
- **منازل القربة**، للحكيم الترمذي، تح. خالد زهري، ط١، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.
- **نوادر الأصول في أحاديث الرسول**، للحكيم الترمذي، نشر عبد الرحمن عميرة، ط١، دار الجيل، بيروت، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
- **هدية العارفين: أسماء المؤلفين وآثار المصنفين**، لإسماعيل باشا البغدادي، مكتبة المثنى، بغداد، ١٩٥٥م.

'Āfāq Al Thaqāfah Wa'l-Turāth

A Quarterly Journal of Cultural Heritage



Published by The Department of Studies and Magazine
Juma Al Majed Centre for Culture and Heritage

Dubai - P.O. Box: 55156
Tel.: (04) 2624999
Fax.: (04) 2696950
United Arab Emirates

Volume 13 : No. 49 - Safar - 1426 A.H. - April (Nissan) 2005

INTERNATIONAL RECORD NUMBER

ISSN 1607 - 2081

This Journal is listed in the "Ulrich's International Periodicals Directory" under record No. 349378

ANNUAL SUBSCRIPTION RATE

Countries	U.A.E.	Other
Institutions	100 Dhs.	150 Dhs.
Individuals	70 Dhs.	100 Dhs.
Students	40 Dhs.	75 Dhs.

الشروط الخاصة بنشر كتب محكمة ضمن سلسلة آفاق الثقافة والتراث

١ - أن يكون الموضوع المطروق متميّزًا بالجدّة والموضوعية والشمول والإثراء المعرفي، وأن يتناول أحد أمرين:

- قضية ثقافية معاصرة، يعود بحثها بالفائدة على الثقافة العربية والإسلامية، وتسهم في تجاوز المشكلات الثقافية.
- قضية تراثية علميّة، تسهم في تنمية الزاد الفكري والمعرفي لدى الإنسان العربي المسلم، وتثري الثقافة العربية والإسلامية بالجديد.

٢ - ألاّ يكون الكتاب جزءًا من رسالة الماجستير أو الدكتوراه التي أعدّها الباحث، وألاّ يكون قد سبق نشره على أيّ نحوٍ كان، ويشمل ذلك الكتب المقدمة للنشر إلى جهةٍ أخرى، أو تلك التي سبق تقديمها للجامعات أو الندوات العلمية وغيرها، ويثبت ذلك بإقرار بخط الباحث وتوقيعه.

٣ - يجب أن يُراعى في الكتب المتضمّنة لنصوصٍ شرعية ضبطها بالشكل مع الدقّة في الكتابة، وعزو الآيات القرآنية، وتخريج الأحاديث النبوية الشريفة.

٤ - يجب أن يكون الكتاب سليمًا خاليًا من الأخطاء اللغوية والنحوية، مع مراعاة علامات الترقيم المتعارف عليها في الأسلوب العربي، وضبط الكلمات التي تحتاج إلى ضبط.

٥ - يجب اتّباع المنهج العلمي من حيث الإحاطة، والاستقصاء، والاعتماد على المصادر الأصيلة، والإسناد، والتوثيق، والحواشي، والمصادر، والمراجع، وغير ذلك من القواعد المرعية في البحوث العلمية، مع مراعاة أن تكون مراجع كلّ صفحة وحواشيها أسفلها.

٦ - بيان المصادر والمراجع العلمية ومؤلفيها في نهاية كلّ كتاب مرتبة ترتيبًا هجائيًّا تبعًا للعنوان، مع بيان جهة النشر وتاريخه.

٧ - أن يكون الكتاب مجموعًا بالحاسوب، أو مرقونًا بالآلة الكاتبة، أو بخط واضح، وأن تكون الكتابة على وجهٍ واحد من الورقة.

٨ - على الباحث أن يرفق ببحثه نبذة مختصرة عن حياته العلميّة، مبيّنًا اسمه الثلاثي ودرجته العلمية، ووظيفته، ومكان عمله من قسمٍ وكلية وجامعة، إضافةً إلى عنوانه، وصورة شخصية ملونة حديثة.

٩ - يمكن أن يكون الكتاب تحقيقًا لمخطوطة تراثية، وفي هذه الحالة تتبع القواعد العلمية المعروفة في تحقيق التراث، وترفق بالكتاب صور من نسخ المخطوط المحقق الخطيّة المعتمدة في التحقيق.

١٠ - أن لا يقل الكتاب عن مئة صفحة ولا يزيد عن مئتين.

١١ - تخضع الكتب المقدمة للتقويم والتحكيم حسب القواعد والضوابط التي يلتزم بها، ويقوم بها كبار العلماء والمختصين، قصد الارتقاء بالبحث العلمي خدمةً للأمّة ورفعًا لشأنها، ومن تلك القواعد عدم معرفة المحكمين أسماء الباحثين، وعدم معرفة الباحثين أسماء المحكمين، سواء وافق المحكمون على نشر البحوث من غير تعديلٍ أو أبدوا بعض الملاحظات عليها، أو رأوا عدم صلاحيتها للنشر.

ملاحظات

١ - ما ينشر في هذه السلسلة من آراء يعبّر عن فكر أصحابها، ولا يمثّل رأي الناشر أو اتجاهه.

٢ - لا تُردّ الكتب المرسلة إلى أصحابها، سواءً نشرت أو لم تنشر.

٣ - لا يجوز للباحث أن يطلب عدم نشر كتابه بعد عرضه على التحكيم إلاّ لأسباب تقتنع بها اللجنة المشرفة على إصدار السلسلة، وذلك قبل إشعاره بقبول كتابه للنشر.

٤ - يُستبعد أيّ كتاب مخالف للشروط المذكورة.

٥ - يدفع المركز مكافآت مقابل الكتب المنشورة وثلاثين نسخة من الكتاب المطبوع.

ISSN 1607 - 2081

Āfāq Al Thaqāfah Wa'l-Turāth

A Quarterly Journal of Cultural Heritage

Volume 13 : No. 49 - Safar - 1426 A.H. - April (Nissan) 2005



مخطوط ديوان أبي الطيب المتنبي، أحمد بن الحسين المتوفى سنة ٣٥٤هـ

A Manuscript titled Diwan Abdi Al Tayeb Al Mutanabbi "Ahmad Bin Al Husain" Died in 354 A.H.

Published by:

The Department of Researches and Studies
Juma Al Majed Centre for Culture and Heritage